Hannah Arendt

Conferencias sobre la filosofía política de Kant

Introducción y edición a cargo de Ronald Beiner

PAIDÓS
Buenos Aires • Barcelona • México

THE LIFE OF THE MIND

Part III

JUDGING

Victrix causa diis placuit sed victa Catoni

Könnt' ich Magie von meinem Pfad entfernen,
Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen,
Stünd' ich Natur vor Dir, ein Mann allein,
Da wär's der Mühe wert ein Mensch zu sein.

«El Juicio» debía constituir la tercera y última parte de *La vida del espíritu* de Hannah Arendt. Después de su muerte, se encontró una hoja de papel en su máquina de escribir en la que sólo estaban escritos el encabezamiento, «El Juicio», y dos epígrafes.

Título original: *Lectures on Kant's Political Philosophy*
Publicado en inglés, en 1982, por The University of Chicago Press, EE.UU.

Traducción de Carmen Corral

Cubierta de Mario Eskenazi

190 Arendt, Hannah
ARE Conferencias sobre la filosofía política de Kant . - 1ª ed. – Buenos Aires : Paidós, 2003.
272 p. ; 20x13 cm. – (Studio)

Traducción de: Carmen Corral

ISBN 950-12-6757-1

I. Título. - 1. Filosofía Moderna

1ª edición en España, 2003
1ª edición en Argentina, 2003

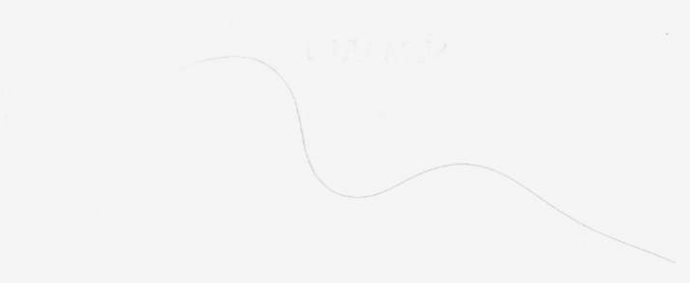
Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Impreso en Argentina – Printed in Argentina

Impreso en Gráfica MPS
Santiago del Estero 338, Lanús, en octubre de 2003
Tirada: 1000 ejemplares

ISBN 950-12-6757-1

Edición para comercializar exclusivamente en Argentina y Uruguay

SUMARIO



PREFACIO

Hannah Arendt falleció antes de concluir «El Juicio», que debía componer la tercera y última parte de su obra titulada *La vida del espíritu*;* por ello, quienes estudian su pensamiento tendrán múltiples razones para creer que, si la hubiese escrito, habría coronado su obra. La intención del presente volumen es agrupar los principales textos disponibles de Arendt en torno a esta cuestión esencial. Resulta evidente que dichos textos no pueden sustituir la obra que no fue escrita, pero creo que pueden ofrecer pistas acerca de la orientación que habría seguido el pensamiento de Hannah Arendt en este ámbito, sobre todo si se entienden en el contexto global de su pensamiento. En mi ensayo espero haber mostrado que se puede encontrar coherencia en dichos textos y ayudar al lector a tomar conciencia de su importancia. Mi reconstrucción especulativa sólo pretende eso.

* Arendt, H., *The Life of the Mind*, vol. I, «Thinking»; vol. II, «Willing», Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978 (trad. cast.: *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002). Al fallecer Hannah Arendt en 1975 la obra quedó incompleta y se encargó de editarla su amiga Mary McCarthy, quien da cuenta de los avatares de la edición en el «Prefacio de la editora». Al segundo volumen de la obra se le añadió un Apéndice, «El Juicio», que recoge parte de sus notas para el seminario sobre la filosofía política de Kant impartido en 1970 en la New School for Social Research. *(N. de la t.)*

El primer texto es el *Post scriptum* de Arendt a la primera parte de *La vida del espíritu*. Puede considerarse como un prólogo a «El Juicio» ya que ofrece un breve plan del proyecto total de la obra y apunta los temas fundamentales y las intenciones globales (el *Post scriptum*, último capítulo de «El Pensamiento», constituye una transición entre las dos partes de *La vida del espíritu* y anuncia los temas que serán objeto de estudio en la segunda). Los textos sobre la filosofía política de Kant, núcleo del presente libro, son una interpretación de los escritos kantianos sobre estética y política y buscan mostrar que la *Crítica del Juicio* contiene las líneas maestras de una poderosa e importante filosofía *política*, filosofía que el propio Kant no desarrolló de un modo explícito (y de la que quizá no era plenamente consciente), pero que aun así es susceptible de ser considerada como su mayor legado a los filósofos de la política. Hannah Arendt dictó por primera vez estas conferencias sobre Kant en la New School for Social Research durante el curso semestral del otoño de 1970. Había presentado una primera versión de las mismas en la Universidad de Chicago en 1964, y también había incluido material sobre la facultad de juzgar en las conferencias dedicadas a la filosofía moral que impartió en Chicago y en la New School entre 1965 y 1966. Para el semestre de la primavera de 1976 se había programado en la New School un nuevo ciclo sobre la *Crítica del Juicio*, pero Hannah Arendt falleció en diciembre de 1975. Las notas sobre la «Imaginación» proceden de un seminario en torno a la *Crítica del Juicio* impartido en la New School durante el semestre de 1970, el mismo período de las conferencias sobre Kant (por lo general Arendt daba al mismo tiempo conferencias y seminarios sobre temas muy cercanos entre sí a fin de profundizar

en determinadas ideas). Estas notas del seminario ayudan a elaborar las conferencias sobre Kant al mostrar que la noción de «validez ejemplar» que aparece en la tercera *Crítica* y la doctrina del esquematismo de la primera *Crítica* están ligadas por la imaginación, que desempeña un papel fundamental para ambas al proveer de esquemas al conocimiento y de ejemplos al juicio.

Mi intención ha sido presentar una selección de textos lo más completa posible para que el lector pueda entrever las reflexiones de Hannah Arendt sobre el juicio. No se han incluido otros materiales de conferencias disponibles porque, en tal caso, se habrían producido repeticiones allí donde sus puntos de vista no cambiaron, o incoherencias cuando sus perspectivas fueron más allá de lo expuesto en los primeros esbozos. Con todo, en mi comentario he recurrido a tales materiales en aquellos aspectos que resultaban importantes.

Los escritos reunidos en este volumen son en su mayoría notas que no iban a publicarse. Se han realizado cambios cuando la sintaxis o la puntuación parecían incorrectas o confusas, si bien no se ha alterado lo esencial, que conserva su forma original como notas para unas conferencias. Por ello, el contenido de este libro no debe confundirse con un texto definitivo. La razón por la que se decidió editarlas fue simplemente permitir el acceso a ideas de capital interés, ideas que la autora no pudo desarrollar del modo que había proyectado.

Las citas que hizo de sus propias fuentes, en las notas de las conferencias y del seminario, eran con frecuencia incompletas o inexactas. Por consiguiente, la responsabilidad de las notas que acompañan los textos de Arendt es totalmente mía.

Estoy profundamente agradecido a Mary McCarthy por su ayuda constante y su indefectible amabilidad, sin ella este volumen no habría sido posible. También estoy en deuda con el personal del Departamento de Manuscritos de la Biblioteca del Congreso por su eficaz colaboración.

Primera parte

TEXTOS DE ARENDT

POST SCRIPTUM A «EL PENSAMIENTO»

Extraído de *La vida el espíritu*, primera parte

En la segunda parte de esta obra [*La vida del espíritu*] me ocuparé de la Voluntad y del Juicio,* las otras dos actividades del espíritu. Contempladas desde la perspectiva de estas especulaciones sobre el tiempo, se ocupan de cuestiones ausentes, bien porque todavía no existen, bien porque ya no existen; pero, a diferencia de la actividad de pensar, que tiene que ver con «los invisibles» en toda experiencia y que tiende siempre a la generalización, estas actividades tratan siempre con lo particular y, en este sentido, se encuentran más cerca del mundo de las apariencias. Si queremos tranquilizar nuestro sentido común, tan gravemente ofendido por la necesidad de la razón de proseguir sin propósito su búsqueda de sentido, se puede caer en la tentación de justificar tal necesidad afirmando que el pensamiento es una preparación indispensable para decidir lo que será y evaluar lo que ya no es. Dado que el pasado, en tanto que pasado, deviene objeto del juicio, éste, por su parte, sería una mera preparación de la voluntad. Tal es, sin lugar a dudas, la perspectiva, legítima en cierta medida, del hombre como ser que actúa.

* Hannah Arendt no distingue entre la facultad de juzgar y el juicio como operación particular de dicha facultad; evita, pues, la distinción entre la facultad y la función. *(N. de la t.)*

Con todo, este último intento por defender la actividad pensante ante el reproche de ser poco práctica e inútil no funciona. La decisión a la que llega la voluntad jamás puede deducirse de los mecanismos del deseo o de las deliberaciones del intelecto que puedan precederla. O bien la voluntad es un órgano de la espontaneidad libre que interrumpe todas las cadenas causales de motivación que la pudieran vincular, o no es nada más que una ilusión. Frente al deseo, de un lado, y a la razón, de otro, la voluntad actúa como «una suerte de *coup d'état*», que diría Bergson, y esto supone, por tanto, que «los actos libres son excepcionales»: «Aunque somos libres cada vez que queremos retornar a nosotros mismos, *rara vez ocurre que lo deseemos*».[1] En otras palabras, no es posible ocuparse de la actividad de la voluntad sin abordar el problema de la libertad.

[Se omiten aquí tres párrafos del texto original relacionados con el tratamiento de la voluntad en la segunda parte de *La vida del espíritu*. (R. B.)]

Concluiré la segunda parte con un análisis de la facultad de juzgar, y allí la mayor dificultad será la curiosa escasez de fuentes que ofrezcan testimonios fiables. Hasta la *Crítica del Juicio* de Kant, esta facultad no se convirtió en tema de interés para un pensador de primer orden.

Mostraré que mi hipótesis principal, al distinguir el juicio como capacidad mental específica, es que a los juicios no se llega por deducción ni por inducción. En dos palabras, el juicio no tiene nada en común con las operaciones lógicas,

1. Bergson, H., *Time and Free Will*, Nueva York, Macmillan, 1910, págs. 158, 167 y 240 (trad. cast. en Bergson, H., *Obras escogidas*, México, Aguilar, 1963) (cursivas de H. Arendt).

por ejemplo cuando decimos: «Todos los hombres son mortales, Sócrates es un hombre, luego Sócrates es mortal». Buscaremos el «sentido silencioso», que —cuando se ha tomado en consideración— siempre se ha concebido, incluso por Kant, como «gusto» y, por tanto, como perteneciente al terreno de la estética. En las cuestiones de orden práctico y moral se le denominó «conciencia», y la conciencia no juzga: voz divina que emana de Dios o de la razón, decía qué se debía hacer o no y de qué cabía arrepentirse. Sea lo que sea esta voz de la conciencia, no puede decirse que sea «silenciosa» y su validez depende por completo de una autoridad que está por encima y más allá de las leyes y normas meramente humanas.

Con Kant, el juicio aparece como «un talento peculiar que sólo puede ser ejercitado, no enseñado». El juicio se ocupa de los particulares, y cuando el yo pensante, que se mueve en el ámbito de lo general, abandona su retiro y regresa al mundo de las apariencias, resulta que el espíritu precisa un nuevo «don» para poder hacerles frente. «Una cabeza obtusa o limitada —creía Kant— [...] puede muy bien llegar, a base de estudio, hasta la misma erudición mediante la instrucción. Pero teniendo en cuenta que también en tales casos suele faltar el juicio, no es raro encontrar hombres muy cultos que, al hacer uso de su especialidad científica, dejan traslucir esa carencia irremediable [del don]».[2] En Kant, la razón y sus «ideas reguladoras» vienen en auxilio del juicio, pero si la facultad de juzgar es distinta de otras facultades del espíritu, deberemos atribuirle su propio *modus operandi*, su propia manera de proceder.

2. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B172-B173, n. (trad. cast.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978 [1986]).

Y esto tiene cierta importancia para un grupo de problemas que acechan al pensamiento moderno, en especial para el de la teoría y la práctica y para todos los intentos por alcanzar una teoría de la ética más o menos plausible. A partir de Hegel y Marx se han abordado estas cuestiones desde la perspectiva de la historia y desde la idea de que el progreso de la especie humana era una realidad. En definitiva, nos encontraremos ante la única alternativa posible respecto de tales cuestiones. O bien decimos con Hegel: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*,* dejando el juicio último al éxito, o bien afirmamos, con Kant, la autonomía del espíritu humano y su independencia potencial de las cosas como son o como han llegado a ser.

Aquí nos ocuparemos, y no será la primera vez,[3] del concepto de historia, aunque quizá seamos capaces de meditar sobre el significado más antiguo del término, que, como tantos otros de nuestro lenguaje político y filosófico, es de origen griego: deriva de *historein*, «inquirir para poder decir cómo fue», *legein ta eonta*, dice Heródoto. Pero el origen del verbo se halla una vez más en Homero (*Ilíada*, XVIII), donde aparece el sustantivo *histor* («historiador», si se quiere), y este historiador homérico es el *juez*. Si el juicio es nuestra facultad para ocuparnos del pasado, el historiador es el hombre que investiga, y quien, al narrar el pasado, lo somete a juicio. Si esto es así, recobraremos nuestra dignidad humana, se la reconquistaremos a la pseudo-divinidad de la edad moderna llamada historia, sin por ello negar la importancia

* «La Historia del mundo es el tribunal del mundo.» *(N. de la t.)*

3. [Véase Arendt, H., «The Concept of History: Ancient and Modern», en *Between Past and Future*, Nueva York, Viking Press, 1968 (trad. cast.: «El concepto de historia: antiguo y moderno», *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996). *(N. del e.)*]

de la historia, pero retirándole el derecho a ser el juez último. Catón el Viejo, con quien inicié estas reflexiones —«nunca hacía más que cuando nada hacía, y nunca se hallaba menos solo que cuando estaba solo»—,* nos ha legado una curiosa sentencia que resume a la perfección el principio político implícito en esta tarea de reconquista. Dice: *Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni* («La causa victoriosa plugo a los dioses, pero la vencida, a Catón»).**

* Cicerón, *Sobre la República*, I, 27. *(N. de la t.)*
** Lucano, *Farsalia*, I, 128, Madrid, Gredos, 1984. *(N. de la t.)*

[illegible] notamment [illegible] question [illegible]
[illegible] et [illegible] — [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]

CONFERENCIAS SOBRE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE KANT

Seminario impartido en la New School for Social Research, otoño de 1970

PRIMERA CONFERENCIA

Resulta difícil hablar de la filosofía política de Kant y emprender un estudio de la misma. A diferencia de otros filósofos —Platón, Aristóteles, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Spinoza y Hegel, entre otros— Kant jamás escribió una filosofía política. La literatura dedicada a Kant es monumental, pero hay muy pocos libros sobre su filosofía política, de los que sólo uno merece ser señalado: *Kants Weg vom Krieg zum Frieden*, de Hans Saner.[1] En Francia ha aparecido hace poco un conjunto de ensayos dedicados a la filosofía política de Kant;[2] algunos de ellos son interesantes, sin embargo pronto se constata que la cuestión en sí se aborda como un tema secundario por lo que respecta a Kant. De todas las obras consagradas al conjunto de la filosofía kan-

1. Saner, H., *Kants Weg vom Krieg zum Frieden*, vol. 1: *Widerstreit und Einheit: Wege zu Kants politischem Denken*, Múnich, R. Piper Verlag, 1967 (trad. ing.: *Kant's Political Thought: Its Origin and Development*, Chicago, University of Chicago Press, 1973).

2. [Creo que Arendt se refiere a *La Philosophie Politique de Kant*, volumen 4 de los *Annales de Philosophie Politique*, París, Institut International de Philosophie Politique, 1962. *(N. del e.)*]

tiana, sólo la de Jaspers dedica al menos una cuarta parte a este problema concreto. (Jaspers, el único discípulo de Kant; Saner, el único discípulo de Jaspers.) Los opúsculos recogidos en *On History*[3]* o la recopilación titulada *Kant's Political Writings*[4] no pueden compararse ni en calidad ni en profundidad con otros textos de Kant y, ciertamente, no constituyen una «cuarta crítica», como los ha denominado un autor, ansioso por reivindicar para los mismos tal categoría desde el momento en que han entrado a formar parte de su ámbito de estudio.[5] El propio Kant calificó algunos de estos textos de mero «divertimiento de ideas» o de «simple viaje de placer».[6] Y el tono irónico de *La paz perpetua*, con mucho el más importante de todos los escritos, pone de manifiesto que Kant no los consideraba muy en serio. En una carta a Kiesewetter (15 de octubre de 1795), se refiere al tratado como «ensueños» (como si pensara en sus divertimientos de juventud con Swedenborg, sus *Sueños de un visionario, interpretados mediante los sueños de la metafísica* [1766]). Respecto de la *Teoría del derecho* (o de la ley) —que sólo se encuentra en el libro editado por Reiss, el cual con

3. Kant, I., *On History*, Lewis White Beck (comp.), Library of Liberal Arts, Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1963.

* Los escritos kantianos sobre filosofía de la historia y filosofía política han sido recopilados de distinta manera en castellano. Remitimos en cada caso a la edición castellana correspondiente. *(N. de la t.)*

4. *Kant's Political Writings*, Reiss, H. (comp.), Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

5. Borries, K., *Kant als Politiker: Zur Staats- und Gesellschaftslehre des Kritizismus*, Leipzig, 1928.

6. Kant I., «Das Ende aller Dinge» (trad. cast.: «El fin de todas las cosas», *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba, 1999, pág. 297); «Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte» (trad. cast.: «Probable inicio de la historia humana», en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, 1987, pág. 58).

toda probabilidad resulte demasiado aburrido y pedante al leerlo— es difícil no estar de acuerdo con Schopenhauer, quien dijo: «Parece como si no fuera la obra de este gran hombre, sino fruto del mediocre pensamiento de un hombre común [*gewöhnlicher Erdensohn*]». El concepto de ley posee una considerable importancia en la filosofía práctica de Kant, en la que el hombre se entiende como un ser legislativo,* pero si se quiere estudiar la filosofía del derecho en general, no debemos dirigirnos a Kant, sino a Pufendorf, Grocio o Montesquieu.

A fin de cuentas, si se presta atención a los otros ensayos —incluidos en el libro de Reiss o en la recopilación (*On History*)— se constatará que muchos de ellos versan sobre la historia, aunque, a primera vista, se tiene la impresión —o casi— de que Kant, como tantos otros después de él, ha situado una filosofía de la historia en el lugar de la filosofía política; pero entonces el concepto kantiano de historia, aunque bastante importante por derecho propio, no se halla en el centro de su filosofía, de modo que debemos orientarnos hacia Vico, Hegel o Marx si queremos emprender una investigación sobre la historia. En Kant, la historia forma parte de la naturaleza; el sujeto de la historia es la especie humana entendida como parte de la creación, como si fuera, por así decirlo, su fin último y su coronación. Aquello que importa en la historia [*history*], cuya imprevisión y desoladora contingencia nunca olvidó Kant, no son las historias

* Arendt se refiere a *legislative being*, expresión ambigua, ya que parece indicar que, en la filosofía práctica de Kant, el ser humano está sometido a la representación de la ley. No debe obedecer a una ley externa (que hace de él un medio y no un fin): debe ser a la vez legislador y sujeto. El sujeto moral se otorga a sí mismo la ley. Las referencias a Pufendorf, Grocio o Montesquieu remiten a una problemática jurídico-política. *(N. de la t.)*

[*stories*]* ni los individuos históricos, ni nada que los hombres hicieran de bueno o malo, sino que lo que importa es la secreta astucia de la naturaleza que originó el progreso de las especies y el desarrollo de sus potencialidades en la serie de generaciones. La duración de una existencia individual es demasiado breve para desarrollar todas las cualidades y posibilidades humanas; por consiguiente, la historia de las especies es el proceso en el curso del cual «todos los gérmenes que la naturaleza ha depositado en ella puedan ser desarrollados plenamente y pueda verse consumado su destino en la tierra».[7] Tal es la «historia del mundo», considerada de un modo análogo al desarrollo orgánico del individuo (la infancia, la adolescencia, la madurez). Kant no se interesó nunca por el pasado; aquello que le preocupaba era el futuro de las especies. El hombre no fue expulsado del Paraíso por un Dios vengativo o por haber pecado, sino que fue la naturaleza la que le arrojó de su seno y le desterró más tarde del jardín del Edén, del «estado cándido y seguro de la infancia».[8] Éste es el inicio de la historia; su proceso es el progreso, y el resultado de tal proceso unas veces se llama cultura,[9]

* Aquí, como en otras ocasiones, Arendt alterna las palabras inglesas *story/history*, que en nuestra lengua corresponden al término «historia», y se refiere tanto a la narración concreta de un suceso como a un aspecto cualquiera de la historia general. En la mayoría de los casos traducimos *story* como «relato» o «narración», pero cuando optamos por mantener el juego de palabras de Arendt, incluimos entre paréntesis el vocablo inglés. *(N. de la t.)*

7. Kant, I., «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht» (trad. cast.: «Ideas para una historia universal en clave cosmopolita», noveno principio, en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, pág. 22).

8. Kant, I., «Probable inicio de la historia humana», en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, pág. 65.

9. Kant, I., *Crítica del Juicio*, § 83. (Por lo general, Arendt remite a la traducción de la *Crítica de la razón pura* de N. Kemp Smith, Nueva York, St. Mar-

otras, libertad («de la tutela de la naturaleza al estado de libertad»);[10] y sólo una vez, como de pasada, en un paréntesis, Kant indica que se trata de propiciar la «sociabilidad [*Geselligkeit*], en tanto que objetivo principal del destino humano».[11] El progreso mismo, concepto predominante del siglo XVIII, es para Kant una noción bastante melancólica; repetidas veces insiste en la inevitable tristeza que atañe a la existencia individual:

> Si admitimos que el estado físico-moral del hombre en la vida actual tiene el apoyo más firme, a saber, el continuo progresar y acercarse al sumo bien (que se le ha fijado como meta); sin embargo, no puede [...] unir el *contento* a la perspectiva de un perdurable cambio de su estado (tanto moral como físico). Pues el estado en el que se encuentra ahora resulta siempre un mal en comparación con el mejor, al que se dispone a entrar; y la representación de un progreso indefinido hacia el fin final equivale, con todo, a la perspectiva de una serie interminable de males, los cuales [...] no permiten que se produzca el contento.[12]

Pueden alegarse en contra de mi selección del tema otra suerte de objeciones. Una algo indecorosa, pero de modo al-

---

tin's Press, 1963, y a la versión de J. H. Bernard de la *Crítica del Juicio*, Nueva York, Hafner, 1951, pero muchas veces realiza cambios en el empleo que hace de éstas o de otras traducciones. [*N. del e.*]) (En esta versión empleamos la traducción castellana siempre que no difiera de la ofrecida por Arendt, en cuyo caso recogemos las modificaciones introducidas por ella. [*N. de la t.*])

10. Kant, I., «Probable inicio de la historia humana», en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, pág. 66.

11. *Ibid.*, pág. 59.

12. Kant, I., «El fin de todas las cosas», *En defensa de la Ilustración*, págs. 300-301.

guno carente de justificación, es señalar que todos los ensayos que habitualmente se escogen —y que yo también he elegido— pertenecen a los últimos años de la vida de Kant, cuando el declive de sus facultades mentales, que finalmente le condujo a una demencia senil, era algo innegable. Como respuesta a este argumento pido que se lea *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*,[13] un escrito de juventud. Anticiparé mi postura al respecto, esperando que quede justificada en el transcurso del tiempo de que disponemos. Si se conoce la obra de Kant y se consideran sus circunstancias biográficas, puede caerse en la tentación de dar la vuelta al argumento y afirmar que Kant tomó conciencia bastante tarde, cuando ya no disponía ni de la fuerza ni del tiempo necesarios para elaborar una filosofía propia sobre este tema particular, de que la política era algo *distinto de lo social*, parte integrante de la condición del hombre en el mundo. No quiero decir con ello que Kant, debido a lo poco que le quedaba de vida, malograse la escritura de su «cuarta crítica», sino que la tercera, la *Crítica del Juicio* —que, a diferencia de la *Crítica de la razón práctica*, fue escrita de un modo espontáneo y no, como la *Crítica de la razón pura*, para responder a observaciones, cuestiones y provocaciones críticas—, de hecho habría de convertirse en el libro que de otro modo se echaría de menos en la gran obra de Kant.

Tras concluir su empresa crítica todavía restaban, desde su punto de vista, dos cuestiones pendientes que le habían

13. Kant, I., *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (trad. cast.: *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, Madrid, Alianza, 1990 [1997]; existe otra versión de esta obra, *Lo bello y lo sublime*, Madrid, Calpe, 1919. Cuando se opta por esta traducción se incluye en las notas la doble localización por tratarse de un texto difícil de encontrar. [*N. de la t.*]).

preocupado siempre y sobre las que había dejado de trabajar a fin de esclarecer lo que él denominaba el «escándalo de la razón»: el hecho de que «la razón se contradice a sí misma»[14] o que el pensamiento sobrepasa los límites de lo que podemos conocer y, por ello, queda atrapado en sus propias antinomias. Sabemos, gracias al propio testimonio del filósofo, que el momento decisivo de su vida fue el descubrimiento (en 1770) de las facultades cognitivas del espíritu humano y de sus limitaciones, cuya elaboración le llevó más de diez años y que publicó como *Crítica de la razón pura*. A través de su correspondencia sabemos también lo que esa inmensa labor de tantos años supuso para el resto de sus planes o ideas. Dice, refiriéndose a este «tema primordial», que le aplazó y obstruyó como «una presa» todas las demás materias que había esperado concluir y publicar; que fue como «una piedra que le cerraba el camino», que sólo quedaría libre una vez que hubiera sido apartada.[15] Y cuando regresó a sus intereses del período precrítico, éstos habían experimentado ciertos cambios a la luz de lo que ahora conocía; pero no habían cambiado tanto que no pudieran ser reconocidos, y no podemos decir que hubiesen perdido para él su carácter de urgencia.

La modificación más importante puede referirse como sigue. Antes del acontecimiento de 1770, Kant había proyectado escribir, y publicar de inmediato, *La metafísica de las costumbres*, obra que sería escrita y publicada treinta años

14. Carta a Christian Garve del 21 de septiembre de 1798. Véase Kant, I., *Philosophical Correspondence 1759-99*, Zweig, A. (comp.), Chicago, University of Chicago Press, 1967, pág. 252.

15. Cartas a Marcus Herz fechadas el 24 de noviembre de 1776 y el 20 de agosto de 1777. Véase *Philosophical Correspondence 1759-99*, Zweig (comp.), págs. 86 y 89.

después. Sin embargo, en esa fecha temprana, el libro se anunció bajo el título de «Crítica del gusto moral».[16] Cuando Kant volvió a trabajar en la tercera crítica, siguió llamándose al principio «Crítica del gusto». Sucedieron, así, dos cosas: tras la cuestión del gusto, tema predilecto del siglo XVIII, Kant había descubierto una facultad humana completamente nueva, el juicio. Y, al mismo tiempo, sustrajo las proposiciones morales de la competencia de esta nueva facultad. En otras palabras: ahora es algo más que el gusto lo que va a discernir entre lo bello y lo feo; pero la cuestión [moral] del bien y del mal no será resuelta ni por el gusto ni por el juicio, sino sólo por la razón.

SEGUNDA CONFERENCIA

En la primera conferencia sostuve que, hacia el final de su vida, quedaban todavía dos temas pendientes para Kant. El primero se puede resumir, o más bien comprender en una primera aproximación, como la «sociabilidad» del hombre, a saber, el hecho de que ningún hombre puede vivir solo, que los hombres son interdependientes no únicamente por sus necesidades y preocupaciones, sino más bien debido a su facultad superior, la mente humana, que no funciona al margen de la sociedad. «La compañía es indispensable para el *pensador.*»[17] Este concepto resulta clave para comprender la primera parte de la *Crítica del Juicio*. Es evidente que la *Crí-*

16. Véase Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, University of Chicago Press, 1960, pág. 6.

17. Kant, I., «Reflexionen zur Anthropologie», nº 763, *Kants gesammelte Schriften*, edición de la Academia de Berlín, 24 vols., Berlín, Reimer & de Gruyter, 1910-1966; vol. 15, pág. 333 (cursivas de H. Arendt).

tica del Juicio (o del gusto) fue escrita en respuesta a una cuestión abandonada desde el período precrítico. Al igual que las *Observaciones* [acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime], la *Crítica del Juicio* también se divide en lo bello y lo sublime. En la primera obra, que se lee como si hubiera sido escrita por un moralista francés, el tema de la «sociabilidad», de la compañía, ya era, si bien de una manera moderada, una cuestión clave. En ella Kant da cuenta de la experiencia concreta que reside tras el «problema», y la experiencia, disociada de la vida social real del joven Kant, fue una suerte de ejercicio de pensamiento que describe del siguiente modo:

> [El sueño de Carazan] A medida que sus riquezas crecían, este rico avaro había cerrado su corazón a la piedad y al amor por sus semejantes. Con todo, según iba en él enfriándose la filantropía, aumentaba la diligencia de sus oraciones y de sus actos religiosos. Después de esta confesión, continúa hablando de esta suerte: Una noche que hacía mis cuentas a la luz de la lámpara y calculaba las ganancias, me dominó el sueño. En tal estado vi venir sobre mí al ángel de la muerte como un remolino, y, antes de que pudiese evitar el terrible choque, me golpeó. Quedé pasmado cuando me di cuenta de que mi suerte estaba echada por la eternidad, y que nada podía añadir a lo bueno que había realizado, y nada sustraer a todo lo malo por mí cometido. Fui llevado ante el trono de aquel que habita en el tercer cielo. El resplandor que ante mí llameaba, me habló de este modo: «Carazan, tu culto a Dios es rechazado. Cerraste tu corazón al amor humano, y guardaste tus tesoros con mano de hierro. Has vivido sólo para ti mismo, y solo has de vivir, por tanto, en adelante por toda la eternidad, sustraído a todo contacto con la creación entera». En este momento fui arrastrado por un poder invisible a través de las brillantes

construcciones de la creación. Mundos innumerables quedaban tras mí. Cuando me acercaba al término más extremo de la naturaleza, noté que las sombras del infinito vacío se hundían en lo profundo, huyendo de mí. ¡Un terrible imperio de calma eterna, soledad y tinieblas! Ante tal espectáculo, un terror inexpresable cayó sobre mí. Poco a poco fueron desapareciendo a mi vista las últimas estrellas, y, por último, se extinguió el postrer resplandor vacilante de la luz en las tinieblas extremas. La angustia mortal de la desesperación crecía en mí a cada momento y a cada momento aumentaba también mi alejamiento del último mundo habitado. Pensaba, preso el corazón de insufrible angustia, que cuando cientos de miles de años me hubiesen conducido más allá de los límites de todo lo creado, miraría siempre ante mí el inalcanzable abismo de las tinieblas, sin auxilio o sin esperanza de retorno. En esta confusión, tendí mis manos a la realidad con tal energía, que me desperté. Ahora he aprendido a tener en mucho a los hombres; aun el más insignificante de aquéllos, que en el orgullo de mi felicidad había rechazado de mi puerta, lo hubiese preferido en aquel espantoso desierto a todos los tesoros de Golconda.[18]

El otro tema que Kant dejó a un lado es central para la segunda parte de la *Crítica del Juicio*, tan diferente de la primera que la falta de unidad de la obra ha provocado numerosos comentarios; Baeumler, por ejemplo, se preguntó si era algo más que un «capricho de un hombre anciano» [*Greisenschrulle*].[19] Esta segunda cuestión, planteada en § 67 de la

18. Kant, I., *Lo bello y lo sublime*, págs. 10-11; *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, págs. 32-34, n.

19. Baeumler, A., *Kants Kritik der Urteilskraft: Ihre Geschichte und Systematik*, vol. 1: *Das Irrationalitätsproblem in der Aesthetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, Halle, Max Niemeyer Verlag, 1923, pág. 15.

Crítica del Juicio, se formula así: «¿Por qué sea necesario que existan hombres?». Esta pregunta es una suerte de preocupación remanente. Son conocidos los tres célebres interrogantes que, según Kant, debe tratar de responder la filosofía: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me está permitido esperar? En sus seminarios, Kant solía añadir una cuarta pregunta: *¿qué es el hombre?* Y precisaba: «Todas juntas pueden denominarse "antropología" porque las tres primeras cuestiones se refieren a la última».[20] Existe una clara relación entre esta cuestión y aquella que planteaban Leibniz, Schelling y Heidegger: ¿por qué hay algo más bien que nada? Leibniz la llamó «la primera pregunta que tenemos derecho a formular» y añadió: «Pues la nada es más simple y más fácil que algo».[21] Sin lugar a dudas, sea cual sea el modo de plantear estas preguntas sobre el «por qué», toda respuesta que comience con un «porque» sonará como una estupidez, y lo será. Pues en realidad, el «por qué» no pregunta por una *causa*: por ejemplo, «¿cómo está formada la vida?» o «¿cómo ha llegado a existir el universo (con o sin un *bang*)?». Más bien interroga por el *fin* que tenía todo lo acontecido, y «el fin de la naturaleza misma debe ser buscado por encima de la naturaleza»,[22] el fin de la vida más allá de la vida, el fin del universo más allá del universo. Este fin, como todo fin, debe ser algo más que la naturaleza, la vida o el universo que,

20. Kant, I., *Logic*, Library of Liberal Arts, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1974, pág. 29. [Arendt se refiere a Kant, I., *Vorlesungen über die Metaphysik (N. del e.)*]

21. Leibniz, G., «Principes de la nature et de la grâce fondés en raison», § 7, en *Oeuvres choisies*, L. Prenant (comp.), París, Garnier, 1972, págs. 319-320 (trad. cast.: *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón*, Echevarria, J. (comp.), Barcelona, Círculo de Lectores, 1997, págs. 287-288).

22. Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, § 67 (trad. cast.: *Crítica del Juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1977 [1984]).

por esta cuestión, se ven relegados de inmediato al rango de medios al servicio de algo superior a ellos mismos. (Cuando Heidegger, en su filosofía tardía, intenta repetidas veces establecer entre el hombre y el ser una correspondencia en la que uno y otro se presuponen y se implican de forma recíproca —el Ser apelando al Hombre, el Hombre deviniendo el guardián o el pastor del Ser, el Ser requiriendo al Hombre para su propia revelación, el Hombre no necesitando al Ser sólo para existir sino implicándose con su propio Ser como no lo hace ninguna otra entidad [*Seiendes*: los existentes] o ser vivo,[23] etc.—, lo hace para escapar de esa suerte de mutua degradación, inherente a todas esas preguntas generales del «por qué», más que para escapar de las paradojas de las meditaciones acerca de la Nada.)

Tal y como se deduce de la segunda parte de la *Crítica del Juicio*, la respuesta que Kant daría a esta perplejidad podría ser: nos planteamos cuestiones del tipo «¿cuál es el propósito de la naturaleza?» sólo porque somos seres finalistas que proyectamos sin cesar las intenciones y los fines y pertenecemos —en tanto que seres intencionales— a la naturaleza. Del mismo modo, se puede contestar a la pregunta acerca del por qué de nuestra perplejidad ante interrogantes tan claramente carentes de respuesta —del tipo «¿el mundo, o el universo, tiene un comienzo o bien, como Dios, existe desde la eternidad hasta la eternidad?»— haciendo hincapié en el hecho de que está en nuestra naturaleza iniciar [ser iniciadores: *beginners*] y, por lo tanto, establecer inicios a lo largo de nuestras vidas.[24]

23. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, § 4 (trad. cast.: *Ser y tiempo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1951 [1984]).

24. Véase Lehmann, G., *Kants Nachlasswerk und die Kritik der Urteilskraft*, Berlín, 1939, págs. 73-74.

Regresemos a la *Crítica del Juicio*. Los vínculos entre ambas partes de la obra son frágiles, pero existen en cierta medida —es decir, en la medida en que puede presumirse que existieron en la mente de Kant— y es evidente que su relación con la política es más estrecha que con cualquier otro tema presente en las dos críticas precedentes. Destacan un par de nexos importantes. El primero es que en ninguna de las partes habla Kant del hombre como ser inteligible o cognoscente. El término «verdad» no aparece nunca, excepto una vez, en un contexto particular. La primera parte se ocupa de los hombres en plural, cómo son de verdad y cómo viven en sociedad; la segunda, de la especie humana. (Kant subraya esto en el pasaje que he citado, al que añade: a la pregunta «por qué sea necesario que existan hombres [...] no sería tan fácil contestar si se tiene en el pensamiento, verbigracia, los habitantes de Nueva Holanda [u otras tribus primitivas]».)[25] La diferencia decisiva entre la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del Juicio* estriba en que las normas morales de la primera de ellas son válidas para todos los seres inteligibles, mientras que las reglas de la última limitan su validez estrictamente a los seres humanos sobre la tierra. El segundo vínculo radica en que la facultad de juzgar se ocupa de particulares, que «como tales, en consideración a lo universal, encierran algo contingente»,[26] y lo universal normalmente es aquello con lo que opera el pensamiento. A su vez, los particulares son de dos clases; la primera parte de la *Crítica del Juicio* trata de los objetos del juicio propiamente dichos, tales como un objeto al que calificamos como «bello» sin ser capaces de subsumirlo bajo una categoría gene-

25. *Crítica del Juicio*, § 67.
26. *Ibid.*, § 76.

ral de Belleza como tal; no disponemos de una regla que pueda ser aplicada. (Si decimos «¡Qué rosa tan bella!», no llegamos a este juicio diciendo «Todas las rosas son bellas, esta flor es una rosa, luego esta rosa es bella». Ni a la inversa: «La Belleza son las rosas, esta flor es una rosa, luego es bella».) La otra clase de particular, tratada en la segunda parte de la *Crítica del Juicio*, es la imposibilidad de derivar un producto particular de la naturaleza, cualquiera que sea, a partir de causas generales: «Ninguna razón humana (ni tampoco una finita que fuera semejante a la nuestra, según la cualidad, aunque la superase, empero, mucho, según el grado) puede esperar comprender la producción aun sólo de una hierbecilla por causas meramente mecánicas».[27] («Mecánico», en la terminología de Kant, equivale a causas naturales; su opuesto es «técnico», por lo que él entiende «artificial», es decir, algo fabricado con un propósito. La distinción se establece entre lo que alcanza la existencia por sí mismo y lo que se elabora con un fin o propósito determinado.) El acento recae aquí sobre «comprender»: ¿cómo puedo comprender (y no sólo explicar) por qué existe la hierba en general, y luego, esta brizna de hierba en particular? La solución de Kant consiste en introducir el principio teleológico, «el principio de los fines en los productos de la naturaleza», como «principio heurístico para investigar las leyes particulares de la naturaleza» que, sin embargo, no hace «más concebible el modo como éstos vienen a la existencia».[28] No abordaremos aquí este aspecto de la filosofía kantiana; hablando de un modo estricto, no trata del juicio de lo particular, sino de que su sujeto es la naturaleza, aunque, como veremos, Kant

27. *Ibid.*, § 77.
28. *Ibid.*, § 78.

interpreta la historia también como una parte de la naturaleza: es la historia de la especie humana en tanto que pertenece a las especies animales sobre la tierra. Su intención es descubrir un principio de conocimiento más que un principio de juicio. Con todo, puede verse que cuando se plantea el interrogante «¿por qué sea necesario que existan hombres?» se puede continuar y preguntar por qué es necesario que existan árboles, briznas de hierba, etc.

Por decirlo de otro modo, los temas abordados en la *Crítica del Juicio* —lo particular, ya se trate de un hecho natural o de un acontecimiento histórico; la facultad de juzgar, entendida como facultad de la mente humana para tratar de lo particular; la sociabilidad como condición para ejercer dicha facultad, es decir, la percepción de que los hombres dependen de sus semejantes no sólo porque poseen un cuerpo y unas necesidades físicas, sino precisamente a causa de sus facultades mentales— son temas, todos ellos, de importante significado político —esto es, importantes para la política— que preocuparon a Kant antes de que, tras concluir su empresa crítica (*das kritische Geschäft*), los retomase al fin en su vejez. Y por apego a ellos aplazó la parte doctrinal, con la que había proyectado proseguir «para arrebatar en lo posible a mi vejez creciente el tiempo en algún modo favorable».[29] Esta parte doctrinal se suponía que debía contener «la metafísica de la naturaleza y de las costumbres»; no habría espacio, «ninguna sección especial para la facultad de juzgar». El juicio de lo particular —*esto* es bello, *esto* es feo, *esto* está bien, *esto* está mal— no tiene cabida en la filosofía moral de Kant. El juicio no es razón práctica; la razón práctica «razona» y me dicta qué debo y qué no debo hacer; establece la

29. *Ibid.*, Prólogo.

norma y es idéntica a la voluntad, y ésta expresa mandatos; habla en imperativos. El juicio, por el contrario, surge del «placer meramente contemplativo o *complacencia inactiva* [*untätiges Wohlgefallen*]».[30]

«Al sentimiento de este último tipo de placer [lo] llamamos *gusto*» y la *Crítica del Juicio* en un primer momento se tituló «Crítica del gusto». «Por tanto, en una filosofía práctica no se tratará de él como de un concepto oriundo de ella, sino, a lo sumo, sólo episódicamente.»[31] ¿Es esto plausible? ¿Cómo podrían «el placer contemplativo y la complacencia inactiva» tener algo que ver con la práctica? ¿No prueba esto acaso de forma definitiva que Kant, cuando pasó a la doctrina, había decidido que su preocupación por lo particular y lo contingente era una cosa del pasado y un asunto algo marginal? Y, sin embargo, veremos cómo su postura final sobre la Revolución francesa —acontecimiento que desempeñará un destacado papel en su vejez—, cuando con gran impaciencia esperaba todos los días la llegada de noticias, fue motivada por esta actitud de simple espectador, la de aquellos «que no están implicados ellos mismos en el juego», que sólo lo siguen con «ilusionada y apasionada participación». Ello ciertamente no significa que dichos espectadores —y menos aún Kant— deseen llevar a cabo una revolución; pues su simpatía procede de un puro «placer contemplativo y complacencia inactiva».

Sólo hay un elemento en los últimos escritos de Kant sobre estos temas que no podemos remontar al período precrítico. En esta primera fase no encontramos jamás que se

30. Kant, I., *Die Metaphysik der Sitten* (trad. cast.: *La metafísica de las costumbres* Madrid, Tecnos, 1989, pág. 15). Véase *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*, Londres, Longmans, Green & Co., 1898, pág. 267.

31. *Ibid.*

interese por cuestiones estrictamente constitucionales e institucionales. Por tanto, este interés predominó al final de su vida, en el momento en que redactó la mayoría de sus escritos políticos. Éstos fueron compuestos después de 1790, cuando apareció la *Crítica del Juicio*, y, de modo más significativo todavía, después de 1789, año de la Revolución francesa, a la edad de 75 años. A partir de entonces, su atención no se centra sólo en lo particular, la historia o la sociabilidad humana. El núcleo de sus preocupaciones pasó a ser sobre todo aquello que hoy en día denominamos derecho constitucional: el modo de organizar y constituir un cuerpo político, el concepto de gobierno «republicano», esto es, constitucional, el tema de las relaciones internacionales, etc. El primer indicio de este cambio se encuentra tal vez en la nota del § 65 de la *Crítica del Juicio* dedicada a la revolución americana, por la que Kant había mostrado ya gran interés. Escribe:

> [...] en una transformación total, recientemente emprendida, de un gran pueblo en un Estado, se ha utilizado con gran consecuencia la palabra *organización*, a menudo para designar la sustitución de magistraturas, etcétera, y hasta de todo el cuerpo del Estado. Pues cada miembro, desde luego, debe ser, en semejante todo, no sólo medio, sino también, al mismo tiempo, fin, ya que contribuye a efectuar la posibilidad del todo, y debe, a su vez, ser determinado por medio de la idea del todo, según su posición y su función.

Es precisamente este problema el que preocupó a Kant durante sus últimos años: cómo organizar a la gente en un Estado, cómo constituir el Estado, cómo *fundar* una comunidad política, cómo resolver los problemas jurídicos rela-

cionados con tales cuestiones. Sus antiguos intereses por la astucia de la naturaleza o por la sociabilidad del hombre no han desaparecido del todo, pero experimentan algún cambio o, con más exactitud, aparecen bajo planteamientos nuevos e insospechados. Así, encontramos en *La paz perpetua* el curioso artículo que instaura un *Besuchsrecht* [derecho de visita], el derecho a visitar los países extranjeros, el derecho a la hospitalidad y el derecho a «ser huésped por cierto tiempo».[32] En este mismo opúsculo, volvemos a encontrar la naturaleza, la gran artista, como la eventual «garantía de la paz perpetua».[33] Ahora bien, parece poco probable que sin esta nueva preocupación iniciase *La metafísica de las costumbres* con la «doctrina del derecho». Ni es verosímil que escribiese (en el segundo opúsculo de *El conflicto de las facultades*;* el último manifiesta con mayor claridad el deterioro de sus capacidades mentales): «Aunque sea grato imaginarse constituciones políticas» [«Es ist so süss sich Staatsverfassungen auszudenken»] —es un «dulce sueño» cuya consecución no

32. Kant, I., *Zum ewigen Frieden* (trad. cast.: *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1985, pág. 27).

33. *Ibid.*, pág. 31.

* Kant, I., *Der Streit der Fakultäten*. Esta obra la conforman tres opúsculos de los que existen distintas versiones en castellano. La obra completa lleva por título *El conflicto de las facultades*, Buenos Aires, Losada, 1963. Del primer opúsculo existe una versión: *La contienda entre las facultades de Filosofía y Teología*, Madrid, C.S.I.C./ Debate, 1992; Madrid, Trotta, 1999; del tercero: *El poder de las facultades afectivas*, Buenos Aires, Aguilar, 1968; y del segundo opúsculo, al que se refiere Arendt, contamos con tres traducciones: «Si el género humano se halla en progreso constante hacia lo mejor», en *Filosofía de la Historia*, México, 1ª edición en El Colegio de México, 1941, México, Fondo de Cultura Económica, 1979; «Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor», en *Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, Nova, 1958; «Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor», en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, 1987. *(N. de la t.)*

«sólo es algo imaginable, sino que [...] constituye un deber, y no de los ciudadanos, sino del soberano».[34]

TERCERA CONFERENCIA

Todo hace pensar que el problema de Kant en este período tardío, cuando, por así decirlo, la revolución americana, y más aún la francesa, lo habían despertado de su sueño político (del mismo modo que, en su juventud, Hume lo había despertado de su sueño dogmático y, Rousseau, en su madurez, del sueño moral), era el siguiente: ¿cómo reconciliar el problema de la organización del Estado con su filosofía moral, esto es, con el dictado de la razón práctica? Y el hecho sorprendente es que sabía que su filosofía moral no podría ayudarle en esta empresa. Así, se distanció de toda postura moralista y comprendió que el problema era constreñir al hombre a «ser un buen ciudadano aunque no esté obligado a ser moralmente un hombre bueno» y que «no es la moralidad [...] causa de la buena constitución del Estado, sino más bien al contrario; de esta última hay que esperar la formación moral de un pueblo».[35] Esta afirmación puede recordar la observación aristotélica de que «un hombre de bien sólo puede ser un buen ciudadano en el seno de una ciudad buena»,* excepto que Kant concluye (y esto resulta

34. Kant, I., «Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor», en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, pág. 97, n.

35. Kant, I., *La paz perpetua*, págs. 38-39.

* La referencia a Aristóteles es aproximada. Con toda probabilidad Arendt se refiere al capítulo 4 del libro III de la *Política*, donde Aristóteles distingue la virtud moral (la virtud adquirida por el hombre de bien que no varía según las circunstancias o los individuos) de la virtud cívica relativa a las diversas formas políticas. *(N. de la t.)*

muy sorprendente y va más allá de Aristóteles a la hora de separar moralidad y buena ciudadanía):

> El problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para una estirpe de demonios,* por muy fuerte que suene (siempre que tengan entendimiento), y el problema se formula así: «ordenar una muchedumbre de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno tienda en su interior a eludir la ley, y establecer su constitución de modo tal que, aunque sus sentimientos particulares sean opuestos, los contengan mutuamente de manera que el resultado de su conducta pública sea el mismo que si no tuvieran tales malas inclinaciones».[36]

Este pasaje resulta crucial. Lo que afirma Kant —para variar la fórmula aristotélica— es que un hombre malvado puede ser un buen ciudadano en el seno de un buen Estado. La definición que hace aquí de «maldad» concuerda con su filosofía moral. El imperativo categórico dice: actúa siempre de modo tal que la máxima de tu conducta pueda devenir una ley general. Dicho de otra forma, «nunca debo proceder más que de modo que pueda querer también que mi máxima se convierta en una ley universal».[37] El punto básico es bastante simple; para decirlo en terminología kantiana: puedo querer la mentira, pero «de ninguna manera [puedo querer] una ley universal de mentir, pues, según una ley semejante no habría propiamente promesa alguna».[38] O más aún:

* Arendt traduce *Volk von Teufeln* («pueblo de demonios») como *race of devils* («raza», «estirpe de demonios»). (*N. de la t.)*

36. Kant, I., *Ibid.*, págs. 38-39.

37. Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1996, pág. 135).

38. Kant, I., *Ibid.*, pág. 137.

puedo desear robar pero no quiero que el robo se convierta en una ley universal, porque con tal ley ya no habría propiedad. El hombre malvado es, según Kant, aquel que hace una excepción consigo mismo; el hombre malvado *no* es quien desea el mal pues esto, según Kant, es algo imposible. En consecuencia, la «estirpe de demonios» no se refiere a algo demoníaco en el sentido usual del término, sino que los demonios son aquellos que «están secretamente inclinados a exceptuarse» a sí mismos. Lo que importa aquí es el «*secretamente*»: no podrían hacerlo en público porque entonces atentarían contra el interés común, serían enemigos de la comunidad; incluso si ésta fuera una estirpe de demonios; y en política, en tanto que se distingue de la moral, todo depende de la «conducta *pública*».

Así pues, en apariencia, este pasaje sólo podría haber sido escrito *después* de la *Crítica de la razón práctica*. Pero no es cierto, dado que también este tema fue dejado en suspenso desde el período precrítico; sólo ahora lo plantea Kant en los términos de su filosofía moral. En *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime* se lee lo siguiente:

> Los hombres que obran según *principios*, son muy *pocos*, cosa que hasta es muy conveniente, pues con facilidad estos principios resultan equivocados. [...] Los que obedecen a *bondad* espontánea son *muchos más* [que los que actúan en base a principios]. [...] [Sin embargo,] estos instintos virtuosos [...] cumplen perfectamente el gran propósito de la naturaleza, lo mismo que los demás instintos, merced a los cuales se mueve con tanta regularidad el mundo animal. Los que, como único punto de referencia para sus esfuerzos, tienen fija ante los ojos su adorada persona y procuran hacer girar to-

do en torno de su egoísmo, como eje mayor, son *los más*, y esto viene a resultar también muy beneficioso; ellos, en efecto, son los más inteligentes, ordenados y precavidos; dan consistencia y firmeza al todo, y, sin proponérselo, son útiles en general.[39]

Según este texto parece que hiciese falta una «estirpe de demonios» para facilitar «las necesidades imprescindibles y preparar las bases sobre las cuales las almas delicadas pueden extender la hermosura y la armonía».[40] Tal es la versión kantiana de la teoría ilustrada del interés particular. Dicha teoría tiene flaquezas considerables, pero los elementos esenciales de la postura kantiana, en lo referente a la filosofía política, son los siguientes: en primer lugar, resulta evidente que este esquema no puede ser operativo si no se admite un «gran designio de la naturaleza» obrando a espaldas de los hombres que actúan. De otro modo, la estirpe de demonios se autodestruiría (para Kant, el mal es autodestructivo en general). La naturaleza desea la conservación de la especie, y todo lo que ella pide a sus hijos es que se preserven y tengan algo de inteligencia. En segundo lugar, existe la certeza de que no se necesita, requiere o espera una conversión moral del hombre, una revolución de su mentalidad para conseguir un cambio político hacia lo mejor. Y, por último, existe una insistencia en las constituciones, por una parte, y en la *publicidad*, por otra. La «publicidad» es uno de los conceptos clave del pensamiento político de Kant; en este contexto indica su convicción de que los malos pensamientos son secretos por definición.

39. Kant, I., *Lo bello y lo sublime*, pág. 37; *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, págs. 61-62.
40. *Ibid.*

Así, en *El conflicto de las facultades*, una de sus últimas obras, podemos leer:

> ¿Por qué hasta la fecha soberano alguno ha osado declarar con franqueza que no reconoce ningún derecho del pueblo frente a él? [...] La razón de ello es que una declaración pública de este tipo sublevaría a todos los súbditos contra su soberano, a pesar de que como dóciles ovejas guiadas por un amo bondadoso y comprensivo, estando bien cebadas y protegidas, no tuvieran queja relativa a su bienestar.[41]

En contra de todos los argumentos que he aportado para justificar la elección de un tema kantiano que, en sentido propio, no existe —a saber, la filosofía política que jamás escribió—, se alza una objeción que nunca podremos responder del todo. Kant expuso repetidas veces aquello que consideraba eran las tres cuestiones centrales que invitan al hombre a filosofar y a las que su propia filosofía trataba de dar respuesta, pero ninguna de ellas se refiere al ser humano como *zōon politikon*, como ser político. De las tres —¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué cosa me está permitido esperar?— dos abordan temas tradicionales de la metafísica, Dios y la inmortalidad. Sería un error grave considerar que la segunda pregunta, ¿qué debo hacer?, y su correlato, la idea de libertad, puedan servirnos de punto de apoyo en nuestra investigación (bien al contrario, veremos que el planteamiento y la respuesta de Kant a la cuestión serán un obstáculo —como probablemente lo fueron para el mismo Kant al tratar de conciliar sus ideas políticas con su

41. Kant, I., «Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor», en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, pág. 90, n.

filosofía moral—, cuando intentemos imaginar qué habría sido su filosofía política si hubiese tenido el tiempo y la fuerza para expresarla del modo adecuado). Esta segunda pregunta nada tiene que ver con la acción y Kant jamás la tuvo en cuenta. Analizó la «sociabilidad» elemental del hombre y enumeró como elementos constitutivos de la misma la comunicabilidad, la necesidad del hombre de comunicarse, y la publicidad, la libertad *pública* que no sólo es libertad para pensar sino también para publicar —la «libertad de la pluma»—; pero desconoce una facultad o una necesidad de *actuar*. Por tanto, la pregunta «¿qué debo hacer?» se refiere al comportamiento del yo con independencia de los otros; el mismo yo que quiere saber qué es cognoscible para los seres humanos y qué permanece incognoscible aunque pueda pensarse; el mismo yo que desea saber qué se puede esperar razonablemente en cuanto a la inmortalidad. Las tres cuestiones están conectadas entre sí de un modo en el fondo muy simple, casi elemental. La respuesta a la primera pregunta, ofrecida en la *Crítica de la razón pura*, me indica qué puedo conocer y qué no, algo que incluso es más importante. En Kant, las cuestiones metafísicas conciernen a lo que no puedo conocer. Por lo tanto, no puedo dejar de pensar aquello que no puedo conocer porque se refiere a lo que más me interesa: la existencia de Dios; la libertad, sin la cual la vida sería indigna para el ser humano, sería «bestial»; la inmortalidad del alma. En la terminología kantiana, éstas son cuestiones prácticas y es la razón práctica la que me indica cómo debo pensar respecto de ellas. Incluso la religión existe para los hombres, en tanto que seres racionales, «sólo dentro de los límites de la mera razón». Mi mayor preocupación, aquello que espero, es la felicidad en una vida futura; y me está permitido esperarla si soy digno de

ella, es decir, si me comporto de una manera justa. En uno de sus seminarios, y también en sus reflexiones, Kant añade un cuarto interrogante a los tres anteriores: «¿Qué es el Hombre?». Pero esta última cuestión no aparece en las tres críticas.

Además, dado que incluso la pregunta «¿cómo juzgo?» —el problema de la tercera crítica— está también ausente, ninguno de los problemas filosóficos fundamentales expuestos por Kant llega a mencionar la condición de la pluralidad humana, excepción hecha, por supuesto, de aquello que está implícito en la segunda cuestión: sin los otros hombres, carecería de sentido regular la propia conducta. Pero la insistencia kantiana respecto de los deberes para con uno mismo, su insistencia en que los deberes morales deben estar libres de cualquier inclinación y en que la ley moral debe valer para los hombres de este planeta pero también para todos los seres racionales del universo, reduce esta condición de la pluralidad a un mínimo. La idea que reside tras las tres cuestiones es el interés propio, no el interés por el mundo; y mientras Kant se adhiere sin condiciones al viejo dicho romano, *Omnes homines beati esse volunt* («Todos los hombres desean ser felices»), siente que no podría disfrutar de la felicidad a menos que también estuviese convencido de ser digno de ella. En otras palabras —palabras repetidas muchas veces por Kant, incluso de manera incidental—, la mayor desgracia que puede abatirse sobre un hombre es la autosatisfacción. En una carta dirigida a Mendelssohn (8 de abril de 1766) escribía: «La pérdida de la autoaceptación [*Selbstbillligung*] sería el mayor mal que podría ocurrirme», no la pérdida de la consideración ajena. (Piénsese en la declaración de Sócrates: «Es mejor [...] que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo,

que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga».)* De este modo, el fin supremo del individuo en esta vida consiste en merecer una felicidad que es inalcanzable en la tierra. Comparados con este último fin, los demás objetivos y deseos que pueden perseguir los hombres en el curso de su existencia resultan marginales, incluso el progreso, en algunos casos dudoso, de la especie, del que la naturaleza es artífice a nuestras espaldas.

Aquí debe mencionarse como mínimo el curioso y difícil problema de la relación entre política y filosofía o, más exactamente, la actitud que los filósofos suelen tener respecto del ámbito político en su conjunto. Es cierto que otros filósofos hicieron aquello que Kant no hizo nunca: escribir una filosofía política. Ahora bien, esto no significa que tuviesen una opinión más elevada de la política, ni que los problemas políticos fuesen el centro de sus filosofías. Los ejemplos son demasiado numerosos para citarlos aquí. Está claro que Platón escribió la *República* para justificar la idea según la cual los filósofos deberían llegar a ser reyes, no porque tuviesen una inclinación hacia la política, sino porque de este modo, en primer lugar, no serían gobernados por gente peor que ellos y, en segundo lugar, se instauraría en la comunidad política aquella completa serenidad, aquella paz absoluta, que sin duda constituye la condición más favorable para la vida del filósofo. Aristóteles no siguió los pasos de Platón, si bien sostuvo que el *bios politikos* existía, en último término, al servicio del *bios theōrētikos*; y, en la medida en que el filósofo estaba implicado, afirmó de forma explícita, incluso en la *Política*, que sólo la filosofía permite a los hombres *di' hautōn chairein*, disfrutar por sí mismos, sin la ayuda o la presencia

* Platón, *Gorgias*, 482c. *(N. de la t.)*

de otros;[42] de ahí que tal independencia o, mejor, autosuficiencia, se incluya entre los bienes más preciados. (Según Aristóteles, sólo una vida activa puede garantizar la felicidad; mas tal «actividad» «no se refiere necesariamente a otros» si consiste en «la contemplación y la meditación que tienen su fin en sí mismas y se ejercitan por sí mismas».)[43] Spinoza indicaba, en el encabezamiento de uno de sus tratados políticos, que su fin último no era político sino que consistía en la *libertas philosophandi*. Incluso Hobbes, quien estuvo más cerca de las preocupaciones políticas que ningún otro autor de una filosofía política (no puede decirse de Maquiavelo, Bodin o Montesquieu que se hayan ocupado de filosofía), escribió su *Leviatán* para evitar los peligros de la política y garantizar la paz y la seguridad en la medida de lo humanamente posible. Todos los autores citados, con la posible excepción de Hobbes, habrían coincidido con Platón en no tomar demasiado en serio el ámbito de los asuntos humanos. Las palabras de Pascal al respecto, escritas al estilo de los moralistas franceses, por lo tanto irreverentes, frescas, en los dos sentidos del término, y sarcásticas, pueden ser un poco exageradas pero no erraron el blanco:

> No se imagina uno a Platón y Aristóteles más que con grandes togas de parlantes. Eran personas atentas y, como las demás, reían con sus amigos; y cuando se han distraído escribiendo sus *Leyes* y su *Política*, lo han hecho como jugando; era ésa la parte menos filosófica y menos seria de su vida: la más filosófica era vivir sencilla y tranquilamente. Si han escrito de política, era como si trataran de arreglar un hospital de locos; y si han aparentado hablar de ello como de una gran co-

42. Aristóteles, *Política*, II, 7, 1267a.
43. *Ibid.*, VII, 3, 1325b.

sa, es que sabían que los locos a quienes se dirigían pensaban ser reyes y emperadores. Tenían en cuenta sus principios para moderar su locura, lo menos mal que se podía hacer.[44]

Cuarta conferencia

Les he leído un «pensamiento» de Pascal para llamar su atención sobre la *relación* entre filosofía y política o, mejor aún, sobre la actitud mostrada por casi todos los filósofos a la hora de afrontar el dominio de los asuntos humanos (*ta tôn anthrōpōn pragmata*). Robert Cumming escribió hace poco que: «El objeto de la filosofía política moderna [...] no es la *polis* o su política, sino la relación entre filosofía y política».[45] De hecho, esta observación sirve para la filosofía política en general y, sobre todo, para sus inicios en Atenas.

Si consideramos desde esta perspectiva general la relación de Kant con la política —es decir, sin atribuirle sólo a él algo que es una característica general, una *déformation professionnelle*—, descubrimos algunas convergencias y divergencias notables. La mayor concordancia —y la más sorprendente— reside en la actitud ante la vida y la muerte. Recordarán que Platón afirmaba que sólo su cuerpo habitaba todavía en la ciudad y explicaba, en el *Fedón*, que el vulgo estaba en lo cierto cuando afirmaba que la vida del filósofo se asemeja a la muerte.[46] Para él, la muerte, que es la separación de alma y cuerpo, es bienvenida; en cierto sentido, ama la muerte, por-

44. Pascal, *Pensamientos*, nº 294, Buenos Aires, Aguilar, 1959 [1966], pág. 133.

45. Cumming, R. D., *Human Nature and History: A Study of the Development of Liberal Political Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1969, vol. 2, pág. 16.

46. Platón, *Fedón*, 64.

que el cuerpo, con todas sus exigencias, interrumpe continuamente las búsquedas del alma.[47] En otras palabras, el verdadero filósofo no acepta las condiciones bajo las cuales le ha sido dada la vida al hombre. Ésta no es sólo una bizarría de Platón, imputable a su aversión hacia el cuerpo. Dicha actitud se halla implícita en el viaje que Parménides emprendió a los cielos para escapar de las «opiniones de los mortales» y de las ilusiones de la experiencia sensible; implícita asimismo en el retiro de Heráclito frente a sus conciudadanos y en aquellos que, interrogados por su verdadera morada, señalaban el cielo. Dicho de otro modo, tal actitud se encuentra en los inicios de la filosofía en Jonia. Y si nosotros, como los romanos, entendemos que estar vivo es sinónimo de *inter homines esse* (y *sinere inter homines esse* es sinónimo de estar muerto), entonces tendremos el primer indicio importante de las tendencias sectarias en filosofía desde la época de Pitágoras: el retiro en el seno de una secta es el segundo mejor remedio frente al estar vivo y el vivir entre los hombres. Con gran sorpresa hallamos una postura análoga en Sócrates, quien, después de todo, hizo descender la filosofía de los cielos a la tierra. En la *Apología*, cuando compara la muerte con un sueño sin sueños, afirma que incluso al gran rey de los persas le resultaría difícil recordar cuántos días o noches vivió mejor o más agradables que esa noche única durante la cual su sueño no fue disturbado por los sueños.[48]

No es fácil valorar estos testimonios de la filosofía helena. Deben entenderse en el marco general del pesimismo griego que pervive en los célebres versos de Sófocles: «El no haber nacido triunfa sobre cualquier razón. Pero ya que se

47. *Ibid.*, 67.
48. Platón, *Apología de Sócrates*, 40.

ha venido a la luz lo que en segundo lugar es mejor, con mucho, es volver cuanto antes allí de donde se viene» [*Mē phunai ton hapanta nika logon; to d', epei phanē, bēnai keis' hopothen per hēkei polu deuteron hōs tachista*] (*Edipo en Colono*, 1224-1226).* Este modo de sentir la vida desapareció con los griegos; pero no desapareció, sino que, por el contrario, ejerció una gran influencia sobre las tradiciones posteriores, el aprecio de lo que tenía que ver con la filosofía; y no importa si los autores hablaban todavía en nombre de una experiencia griega concreta o en nombre de la peculiar experiencia del filósofo. Es difícil encontrar una obra que haya tenido más incidencia que el *Fedón* platónico. La idea, común en Roma y en la Antigüedad tardía, según la cual la filosofía enseñaba a los hombres antes que nada a morir, no es más que su versión vulgarizada. (Pero esta idea no es griega; en Roma, la filosofía, importada de Grecia, era una ocupación de los ancianos; en Grecia, por el contrario, se dirigía a los jóvenes.) Lo que nos importa ahora es que tal preferencia por la muerte se convirtió en un tema común para los filósofos posteriores a Platón. Cuando (en el siglo III) Zenón, iniciador del estoicismo, preguntó al oráculo de Delfos qué debía hacer para vivir del mejor modo posible, el oráculo le respondió: «Adopta el color de los muertos». La respuesta era ambigua como de costumbre; podía significar «Vive como si estuvieses muerto» o bien, como parece ser que la interpretó Zenón, «Estudia a los antiguos». (Dado que la anécdota nos ha sido trasmitida por Diógenes Laercio [*Vidas de los más ilustres filósofos griegos*, VII, 2], que vivió en el siglo III d.C.,

* Sófocles, *Edipo en Colono*, Madrid, Gredos, 1992. La misma referencia se recoge en Arendt, H., *La vida del espíritu*, pág. 185, y en *On Revolution* (trad. cast.: *Sobre la revolución*, Madrid, 1ª edición en Revista de Occidente, 1967; Madrid, Alianza, 1988, pág. 291). *(N. de la t.)*

tanto las palabras del oráculo de Delfos como la interpretación de Zenón son inciertas.)

Esta sospecha explícita ante la vida no podía pervivir, por razones que no es preciso indagar aquí, en toda su temeridad durante la era cristiana. La encontramos de nuevo, bastante transformada, en las teodiceas de la edad moderna, es decir, en las justificaciones de Dios tras las cuales se oculta, por supuesto, la sospecha de que la vida como la conocemos necesita justificarse. Tal sospecha ante la vida entraña una devaluación del dominio de los asuntos humanos en su conjunto, de su «melancólica contingencia» (Kant). Y la cuestión no es que la vida sobre la tierra sea perecedera, sino que ésta no es, como dirían los griegos, «fácil», a imagen de la vida divina, sino que es gravosa, llena de dificultades, cargas, afanes y desventuras, y los dolores y las penas siempre pesan más que los placeres y las satisfacciones.

Sobre este trasfondo de pesimismo general resulta de suma importancia comprender que los filósofos no lamentaban la mortalidad o la brevedad de la vida. Incluso Kant se refiere a esto de forma explícita: una prolongación de la vida «no supondría sino la prolongación de un juego en constante lucha contra intensas penalidades».[49] Y «si los hombres pudieran alcanzar un ciclo vital de ochocientos años o más», la especie no sacaría ningún provecho de ello; porque los vicios «de una humanidad tan longeva se elevarían hasta cotas tales que su mejor y más digno destino sería el de desaparecer de la faz de la tierra bajo un diluvio universal». Naturalmente, esta idea entra en contradicción con la espe-

49. Kant, I., «Probable inicio de la historia humana», en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, pág.75.

ranza en un progreso de la especie, siempre interrumpido por la muerte de los ancianos y el nacimiento de seres nuevos que deben emplear un período considerable de tiempo para aprender aquello que los ancianos ya sabían y habrían podido desarrollar más tarde si les hubiese sido concedida una vida más larga.

Así pues, es el valor de la vida misma lo que está en juego y, desde esta perspectiva, es difícil encontrar un filósofo posclásico que coincida en este punto con los filósofos griegos tanto como lo hizo Kant (aun sin saberlo).

> Qué valor tenga para nosotros la vida cuando se aprecia ésta sólo según lo que *se goza* (el fin natural de la suma de todas las inclinaciones, la felicidad), es fácil de decidir. Ese valor es menos que nada, pues ¿quién querría entrar de nuevo en la vida bajo las misma condiciones o según un plan nuevo, trazado por él mismo (ateniéndose, empero, al curso de la naturaleza), pero arreglado sólo para el goce?[50]

O, en referencia a las teodiceas:

> [Si la legitimación de la bondad divina consiste en que se suponga] en los destinos de los hombres una preponderancia del mal sobre el agradable gozo de la vida, pues, sin embargo, cualquiera, por mal que le vaya, preferirá estar vivo que muerto [...]. Se puede dejar la respuesta de este sofisma al veredicto de cualquier hombre de entendimiento sano, que haya vivido lo suficiente y haya reflexionado sobre el valor de la vida, para poder dictar un juicio al respecto, al preguntarle si él, por acaso, no quiero decir con aquellas condiciones, sino con cualesquiera otras que él quisiera (sólo con que no fueran de un

50. Kant, I., *Crítica del Juicio*, § 83, n.

mundo de hadas, sino de nuestro mundo), hubiera jugado otra vez con ganas al juego de la vida.[51]

En el mismo ensayo, Kant se refiere a la vida como «un tiempo de prueba» durante el cual incluso el mejor hombre «no está satisfecho con su vida» («seines Lebens nicht froh wird»), y en la *Antropología* habla de «la carga que radicalmente parece haber en toda vida».[52] Puesto que el acento recae sobre la alegría, el placer, la pena y la felicidad, podría pensarse que se trata de un tema menor para Kant, como hombre y como filósofo. En las numerosas reflexiones que dejó tras sí (publicadas sólo en el transcurso de este siglo) una vez escribió que sólo el placer y la pena (*Lust* y *Unlust*) «constituyen el absoluto, porque son la vida misma».[53] Sin embargo, en la *Crítica de la razón pura* puede leerse que «la razón se ve obligada a suponer» una vida futura en la que «moralidad y felicidad» estén convenientemente vinculadas; en caso contrario se deberán considerar «los principios morales por vanas quimeras [*leere Hirngespinste*]».[54] Si la respuesta a la pregunta «¿qué me está permitido esperar?» es «la vida en un mundo futuro», entonces el énfasis no se pone en la inmortalidad sino en un género de vida mejor.

Regresemos a la filosofía de Kant para descubrir las consideraciones en que pudo apoyarse para remontar su pro-

51. Kant, I, «Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee» (1791) (trad. cast.: «Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea», *En defensa de la Ilustración*, pág. 224).

52. Kant, I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 29 (trad. cast.: *Antropología*, Madrid, 1ª edición en Revista de Occidente, 1935; Madrid, Alianza, 1991).

53. *Kants gesammelte Schriften*, edición de la Academia de Berlín, vol. 18, pág. 11.

54. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B839 (trad. cast.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978 [1986]).

funda predisposición a la melancolía, porque sin duda éste era su caso, y él mismo era consciente de ello. La siguiente descripción del hombre de «carácter melancólico» es posiblemente un autorretrato. Este hombre

> se preocupa poco de los juicios ajenos, de lo que otros tienen por bueno o verdadero; se apoya sólo en su propia opinión [*Selbstdenken*] [...] La veracidad es sublime, y él odia mentiras y fingimientos. Siente con viveza la dignidad de la naturaleza humana. Se estima a sí mismo y tiene a un hombre por una criatura que merece respeto. No sufre sumisión abyecta, y su noble pecho respira libertad. Toda suerte de cadenas le son odiosas, desde las doradas que en la corte se arrastran hasta los pesados hierros del galeote. Es un rígido juez de sí mismo y de los demás, y a menudo siente disgusto de sí mismo y del mundo. [...] Está en peligro de convertirse en un *fantástico* o en un *chiflado*.[55]

En nuestro análisis no debemos olvidar, pues, que Kant compartía su valoración general de la vida con otros filósofos, con quienes no se relacionaba en el plano doctrinal ni por esta forma de melancolía.

Me vienen a la mente dos ideas específicamente kantianas. La primera se halla implícita en aquello que la Ilustración llamaba progreso, algo a lo que ya nos habíamos referido. El progreso es el progreso de las especies y, por lo tanto, resulta poco provechoso para los individuos. Sin embargo, la idea de progreso en la historia considerada como un todo, y para la humanidad en su conjunto, implica descuidar lo particular y dirigir en cambio la atención hacia lo «universal» (como reco-

55. Kant, I., *Lo bello y lo sublime*, págs. 28-29; *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, págs. 53-54.

ge el título de la «Idea de una historia *universal* [en clave cosmopolita]),* en cuyo contexto lo particular adquiere sentido frente al todo, cuya existencia presupone lo particular. Esta evasión, por así decirlo, desde lo particular, en sí mismo carente de significado, hacia lo universal, de donde extrae su sentido, no es algo propio de Kant. El mayor pensador a este respecto es Spinoza con su adhesión a todo lo que es, su *amor fati*. Pero en Kant también se encuentra con frecuencia la idea de que la guerra es necesaria, que las catástrofes y, en general, los males y los sufrimientos existen para la producción de «cultura». Sin ellos, los hombres retornarían al estado de brutalidad regido por una mera satisfacción animal.**

La segunda idea es la consideración que Kant tiene de la dignidad moral del hombre en tanto que individuo. Ya mencioné antes la cuestión kantiana «¿por qué existen los hombres?», pregunta que sólo puede plantearse, según Kant, cuando se considera al género humano como si se encontrase al mismo nivel que las otras especies animales (y, en cierto sentido, *está* en el mismo plano). «Del hombre, pues (e igualmente de todo ser racional en el mundo), considerado *como ser moral*, no se puede ya preguntar más por qué (*quem in finem*) existe»,[56] puesto que él es un fin en sí mismo.

Disponemos de tres concepciones diferentes, o de tres perspectivas a partir de las cuales considerar los afanes humanos: tenemos la especie humana y su progreso; el hombre como ser moral y fin en sí; y los hombres en plural, quienes están, de hecho, en el centro de nuestras reflexiones y cuyo

* En inglés el título se recoge como «Idea of a Universal [General] History». Véase la n. 155 sobre el uso arendtiano de universal/general. *(N. de la t.)*

** Véase el cuarto principio de «Ideas para una historia universal en clave cosmopolita» y *Crítica del Juicio*, § 83. *(N. de la t.)*

56. *Crítica del Juicio*, § 84 (cursivas de H. Arendt).

verdadero «fin» es, como indiqué, la *sociabilidad*. Distinguir las tres perspectivas es una condición previa y necesaria para entender a Kant. Cada vez que se refiere al hombre, es preciso saber si habla de la especie humana o del ser moral, de la criatura racional que podría existir en otras partes del universo o bien de los hombres en su cualidad de efectivos habitantes de la tierra.

Para resumir, especie humana = humanidad = parte de la naturaleza = sometido a la «historia», a la astucia de la naturaleza = a considerar según la idea de «fin», de juicio teleológico: segunda parte de la *Crítica del Juicio*.

Hombre = ser racional, sometido a las leyes de la razón práctica que él se otorga a sí mismo, autónomo, fin en sí, perteneciente a un *Geisterreich*, reino de los seres inteligibles = *Crítica de la razón práctica* y *Crítica de la razón pura*.

Hombres = criaturas ligadas a la tierra, viviendo en comunidades, dotadas de un sentido común, *sensus communis*, un sentido comunitario; no son autónomos, se necesitan unos a otros incluso para pensar («la libertad de pluma»)* = primera parte de la *Crítica del Juicio*: juicio estético.

Quinta conferencia

Dije que mostraría cómo la actitud de Kant —en tanto que filósofo— hacia la esfera de los asuntos humanos coincide,

* En «Über den Gemeinsprug: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis», Kant se refiere a la «libertad de pluma» como «el único paladín de los derechos del pueblo» (trad. cast.: «En torno al tópico "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"», en *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1986, pág. 46). *(N. de la t.)*

al tiempo que diverge, con la postura de otros filósofos, sobre todo con la de Platón. Por el momento nos limitaremos a este punto: la actitud de los filósofos ante la vida misma, tal y como se da a los hombres sobre la tierra. Si volvemos al *Fedón* y al motivo ofrecido allí según el cual, en cualquier caso, el ser del filósofo ama la muerte, recordaremos que si bien Platón desprecia los placeres del cuerpo, no lamenta que los sufrimientos excedan a los placeres. La cuestión es más bien que tanto unos como otros distraen al espíritu y lo inducen a errar, que el cuerpo es una carga si se busca la verdad, la cual, al ser inmaterial y estar más allá de la experiencia sensible, sólo puede aprehenderse con los ojos del alma, que también es inmaterial y trasciende la experiencia sensible. En otros términos, el verdadero conocimiento sólo es posible para un espíritu no turbado por los sentidos.

Tal no puede ser, por supuesto, la postura de Kant, ya que su filosofía teorética afirma que todo conocimiento depende de la combinación y del concurso de la sensibilidad y el intelecto. Por ello su *Crítica de la razón pura* ha sido definida con toda justicia como una defensa, una apología, de la sensibilidad humana. Ni siquiera en su juventud —cuando, aún bajo la influencia de la tradición, manifestó cierta hostilidad platónica hacia el cuerpo (lamentaba que interfiriese en la prontitud del pensamiento [*Hurtigkeit des Gedankens*], limitando y estorbando al espíritu)—[57] llegó a afirmar que el cuerpo y los sentidos fuesen la fuente principal del error y del mal.

Esto tiene dos consecuencias destacables en la práctica. En primer lugar, para Kant, el filósofo esclarece las experien-

57. Kant, I., *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755), Apéndice a la tercera parte, *Kants gesammelte Schriften*, edición de la Academia de Berlín, vol. 1, pág. 357 (trad. cast.: *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, Buenos Aires, Juárez Editor, 1969).

cias que compartimos todos; no sostiene que el filósofo pueda abandonar la caverna platónica o emprender el viaje de Parménides a los cielos, ni cree que el filósofo deba convertirse en miembro de una secta: el filósofo es un hombre como los demás, alguien que vive entre hombres, *no* entre filósofos. En segundo lugar, sobre la tarea de valorar la vida en relación con el placer y el sufrimiento —que Platón y los demás reclamaban para el filósofo solitario al sostener que la mayoría está bastante satisfecha con la vida tal y como es—, Kant afirma que esta valoración puede esperarse de cualquier hombre corriente dotado de buen sentido, quien siempre reflexiona sobre la vida en general.

Estas consecuencias son, a su vez, las dos caras de una misma moneda llamada igualdad. Examinemos tres célebres pasajes extraídos de la obra de Kant. Los dos primeros proceden de la *Crítica de la razón pura* y responden a algunas objeciones:

> Pero ¿exigís acaso que un conocimiento que afecta a todos los hombres rebase el entendimiento común y os sea revelado únicamente por los filósofos? [...] en relación con lo que interesa a todos los hombres por igual, no puede acusarse a la naturaleza de parcialidad en la distribución de sus dones. La más elevada filosofía no puede llegar más lejos, en lo que se refiere a los fines más esenciales de la naturaleza humana, que la guía que esa misma naturaleza ha otorgado igualmente incluso al entendimiento más común.[58]

Junto a éste, debe considerarse el último párrafo de la *Crítica de la razón pura*:

58. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, B859.

Si el lector ha tenido la amabilidad y la paciencia de recorrerlo conmigo, puede ahora juzgar si le gustaría aportar su parte para contribuir a la conversión de *este sendero en camino real*, para conseguir antes de que termine este siglo lo que muchos siglos no han sido todavía capaces de obtener: dar plena satisfacción a la razón humana en relación con los temas a los que siempre ha dedicado su afán de saber, pero inútilmente hasta hoy.[59]

El tercer pasaje, frecuentemente citado, es autobiográfico:

Yo mismo soy por gusto un investigador. Siento toda la sed por el conocimiento y la inquietud desasosegada por conocer siempre más, así como también el contenido que hay en todo progreso. Algún tiempo creí que todo esto podía constituir el honor de la humanidad y despreciaba a la plebe que no sabe. Pero Rousseau me ha traído a lo que es recto [*hat mich zurecht gebracht*]. Esta prerrogativa deslumbrante desaparece, aprendo a honrar a los hombres, y me encontraría a mí mismo más inútil que los trabajadores comunes si no creyera que esta consideración puede participar a todos los demás un valor para restablecer de nuevo los derechos de la humanidad.[60]

«Filosofar», la actividad pensante de la razón que trasciende los límites de lo cognoscible, los confines del conocimiento humano, es para Kant una «necesidad» general de la humanidad, la necesidad de la razón en tanto que facultad humana. Ésta no opone la minoría a la mayoría. (Si exis-

59. *Ibid.*, B884 (cursivas de H. Arendt).

60. Kant, I., «Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen», en *Kants gesammelte Schriften*, edición de la Academia de Berlín, XX, pág. 44 (citado por L. Jiménez Moreno en *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, pág. 9).

te en Kant una frontera entre los pocos y los muchos, se trata sobre todo de una cuestión de moralidad: el «punto débil» del género humano es la mentira, entendida como una suerte de autoengaño. La minoría, los «pocos», son aquellos que son honestos consigo mismos.) Con la desaparición de esta distinción ancestral ocurre algo curioso. El filósofo deja de estar preocupado por la política, ya no tiene interés alguno por ella; desaparece el interés personal y la búsqueda de un poder o de una constitución capaz de proteger al filósofo de la multitud. Kant coincide con Aristóteles, en contra de Platón, al entender que los filósofos no deben gobernar, sino que los gobernantes deben estar dispuestos a escuchar a los filósofos.[61]* Sin embargo, no comparte la tesis aristotélica que afirma que el modo de vida filosófico es el más elevado y que el modo de vida político está, en último término, al servicio del *bios theōrētikos*. Con el abandono de esta jerarquía, que es el abandono de todas las estructuras jerárquicas, desaparece por completo el viejo conflicto entre filosofía y política. El resultado es que la política, y la necesidad de escribir una filosofía política capaz de establecer normas para un «manicomio», deja de ser una empresa urgente para el filósofo. La política ya no es, para decirlo con las palabras de Eric Weil, «une préoccupation pour les philosophes; elle devient, ensemble avec l'histoire, un problème philosophique» [«una preocupación para los

61. Epístola de Aristóteles a Alejandro, «Concerning Kingship», en Barker, E., *The Politics of Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 1958, pág. 386.

* En una nota a «¿Qué es la autoridad?», Arendt menciona un fragmento de «Sobre la monarquía», el diálogo aristotélico hoy perdido, donde se afirma que: «no sólo no es necesario que un rey se convierta en filósofo, sino que es además un indudable estorbo para su tarea; sin embargo, es preciso [que un buen rey] escuche al verdadero filósofo y esté de acuerdo con su consejo», *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, pág. 301. *(N. de la t.)*

filósofos; se convierte, junto con la historia, en un genuino problema filosófico»].[62]

En cualquier caso, cuando Kant habla de la carga que parece gravar la vida, alude a la singular naturaleza del placer, a la que también se refiere Platón en un contexto diferente: a saber, que todo placer oculta un sufrimiento, que una vida que sólo tuviese placeres carecería en realidad de placer —porque el hombre no podría sentirlo o disfrutarlo— y que, por tanto, no existe una satisfacción absolutamente pura, imperturbable por el recuerdo del deseo que la precedió o por el temor de la pérdida, que, con toda seguridad, acontecerá. La felicidad, entendida como un estado duradero y seguro del alma y del cuerpo, es impensable para la existencia terrena del hombre. Cuanto más fuerte es el deseo y mayor el sufrimiento, tanto más intenso será el placer. Existe sólo una excepción para esta regla: el placer que se experimenta ante la belleza, placer que Kant llama «satisfacción desinteresada» (*uninteressiertes Wohlgefallen*), escogiendo intencionalmente un término específico. Más adelante veremos la importancia de esta noción en la filosofía política jamás escrita por Kant. Alude a ella cuando, en unas reflexiones publicadas póstumamente, apunta: «El hecho de que el hombre esté afectado por la pura belleza de la naturaleza prueba que él está hecho para este mundo y que concuerda con él» [«Die schönen Dinge zeigen an, dass der Mensch in die Welt passe und selbst seine Anschauung der Dinge mit den Gesetzen seiner Anschauung stimme»].[63]

62. Weil, E., «Kant et le problème de la politique», *La Philosophie Politique de Kant*, vol. 4 de *Annales de Philosophie Politique*, París, 1962, pág. 32.

63. Kant, I., «Reflexionen zur Logik», n.º 1820a, *Kants gesammelte Schriften*, edición de la Academia de Berlín, vol. 16, pág. 127.

Supongamos por un momento que Kant hubiese escrito una teodicea, una defensa del Creador ante el tribunal de la razón. Sabemos que no lo hizo y que en su lugar redactó el escrito «Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea», y argumentó en la *Crítica de la razón pura* sobre la imposibilidad de cualquier demostración de la existencia de Dios (adoptó la actitud de Job: los caminos de Dios son inescrutables).* En cualquier caso, si hubiese escrito una teodicea, el hecho de la belleza de las cosas del mundo desempeñaría un papel destacado, tan importante como la célebre «ley moral dentro de mí», fundamento de la dignidad humana. (Las teodiceas se basan en el siguiente argumento: si se considera el *todo*, nos damos cuenta de que lo particular, de lo que nos lamentamos, forma parte de él y, en consecuencia, se justifica en su existencia. En una obra anterior [1759] sobre el optimismo había adoptado una postura similar: «El todo es lo óptimo, y cualquier cosa es buena por mor del todo».[64] Dudo que más adelante Kant hubiera podido escribir, como hizo allí: «Invito a todas las criaturas [a que griten conmigo]: ¡felices nosotros! Existimos» [«Heil uns, wir sind!»]. Esta alabanza es una alabanza del «todo», es decir, del mundo. En su juventud todavía estaba dispuesto a pagar el precio de la vida por estar por entero en el mundo.) Tal es la razón por la que atacó, con vehemencia insólita, a los «sabios obscurantistas» que, con «alegorías en parte nauseabundas», presentaban «nuestro mundo [la tierra], la morada de la humanidad, con un total desdeño», como

* Arendt cita, sin explicitarlo, a Kant, «Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea», *En defensa de la Ilustración*, pág. 234. *(N. de la t.)*

64. Kant, I., «Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus» (1759), *Kants gesammelte Schriften*, edición de la Academia de Berlín, vol. 2, págs. 27-35.

> una *posada* [...] donde cada uno es huésped en su peregrinación de la vida para ser pronto desplazado por otro; como una *cárcel* [...]: un lugar de enmienda y purificación de los espíritus caídos del cielo [...]; como *manicomio* [...]; como *cloaca*, donde va a parar la inmundicia de los otros mundos [...] «el retrete de todo el universo».[65]

Retengamos por el momento las siguientes ideas: el mundo es bello y por tanto es un lugar apropiado para la vida de los hombres, incluso si los individuos no escogiesen nunca vivir otra vez; el hombre como ser moral es un fin en sí, mas el género humano está sujeto al progreso, el cual, de una manera u otra, entra en contradicción con el hombre como criatura moral y racional, como un fin en sí.

Si llevo razón al pensar que existe en Kant una filosofía política, incluso cuando, a diferencia de otros filósofos, no llegó a escribirla, parece evidente entonces que deberíamos ser capaces de encontrarla, en la medida de lo posible, en el conjunto de su obra y no sólo en unos pocos ensayos habitualmente agrupados bajo esa etiqueta. Si, por un lado, sus obras principales no mostrasen la menor implicación política y si, por otro, al abordar temas políticos los escritos secundarios se refiriesen sólo a ideas marginales, sin relación con sus obras propiamente filosóficas, entonces nuestra búsqueda sería vana, y sólo interesaría a los anticuarios. Es más, tratarlos sería ir contra el espíritu mismo del pensamiento kantiano, puesto que la pasión por la erudición siempre le fue extraña. Nunca pretendió, como indicó en sus reflexiones, «convertir su cabeza en un trozo de pergamino para escribir deprisa sobre él viejas y medio descoloridas noticias

65. Kant, I., «El fin de todas las cosas», *En defensa de la Ilustración*, pág. 296, n.

procedentes de los archivos» [«Ich werde ja meinen Kopf nicht zu einem Pergament machen, um alte halb-erloschene Nachrichten aus Archiven darauf nachzukritzeln»].[66]

Comencemos con un aspecto que hoy en día no sorprenderá prácticamente a nadie, pero que todavía merece ser considerado. Nadie, ni antes ni después de Kant, excepción hecha de Sartre, escribió una obra filosófica que se hiciese célebre con el título de *crítica.* Sabemos demasiado, o quizá demasiado poco, sobre las razones que Kant tuvo para escoger este sorprendente y algo presuntuoso título, como si tuviese la intención de criticar a todos sus predecesores. Sin duda, buscaba algo más con el término, pero las connotaciones negativas nunca estuvieron del todo ausentes de su mente. «Toda la filosofía de la razón pura —escribe Jaspers— tiene sólo una utilidad negativa»,[67] es decir, hacer «pura» la razón, asegurar que ni la experiencia ni la sensación interfieren en su actividad. El término puede haberle sido sugerido, como él mismo observó, por la «época del criticismo», el Siglo de las Luces, la Ilustración, y subrayó que lo «meramente negativo» es lo que «constituye propiamente la Ilustración».[68] En este contexto Ilustración quiere decir liberación de los prejuicios, de la autoridad, proceso de purificación:

> Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo debe someterse a ella. Pero la religión y la legislación preten-

66. Kant, I., «Reflexionen zur Anthropologie», nº 890, *Kants gesammelte Schriften*, edición de la Academia de Berlín, vol. 15, pág. 388.

67. Jaspers, K., *Kant*, Arendt, H. (comp.), Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1962, pág. 95 (trad. cast.: *Los grandes filósofos. Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant*, Madrid, Tecnos, 1995). (Jaspers cita a Kant sin incluir la referencia, pero véase *Crítica de la razón pura*, B823.)

68. Kant, I., *Crítica del Juicio*, § 40, n.

den de ordinario escapar a la misma [...] Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo que es capaz de resistir un examen público.[69]

El resultado de tal criticismo es el *Selbstdenken*, el «pensar por uno mismo». Kant, al pensar por sí mismo, desveló el «escándalo de la razón»: no somos inducidos al error sólo por la tradición y la autoridad, sino también por la propia facultad de la razón. Por tanto, «crítica» significa tratar de descubrir las «fuentes y los límites» de la razón. Kant estaba convencido de que su *Crítica* era una simple «propedéutica al sistema», y «crítica» se entiende aquí como el contrario de «doctrina».* Parece ser que Kant creía que lo erróneo en la metafísica tradicional no era la «doctrina» misma. Por consiguiente, la crítica «debe esbozar de modo arquitectónico [...] el plan, garantizando plenamente la completud y la certeza de todas las partes que componen este edificio».[70] De esta forma será posible evaluar el resto de sistemas filosóficos. También este aspecto concuerda con el espíritu del siglo XVIII, con su enorme interés por la estética, por el arte y la *crítica del arte*, cuyo objetivo era fijar reglas para el gusto, establecer cánones para las artes.

Por último, y es lo más importante, el término «crítica» mantiene una doble oposición: a la metafísica dogmática, por una parte, y al escepticismo, por otra. La respuesta a ambas

69. Kant, I. *Crítica de la razón pura*, AXI, n., Prólogo a la primera edición.

* El fragmento al que se refiere Arendt es el siguiente: «Podemos considerar una ciencia del simple examen de la razón pura, de sus fuentes y de sus límites, como la propedéutica de la razón pura. Tal propedéutica no debería llamarse doctrina de la razón pura, sino simplemente crítica de la misma». Kant, I., *Crítica de la razón pura*, B25. (*N. de la t.*)

70. *Ibid.*, B27.

alternativas era el pensamiento crítico, no ceder a ninguna de las dos. En este sentido el pensamiento crítico es un modo de pensar novedoso y no sólo una mera propedéutica de una nueva doctrina. Por tanto, no es como si a la empresa crítica, en apariencia negativa, debiese seguirle la empresa, en apariencia positiva, de construir *sistemas*. De hecho, esto es lo que sucedió, pero desde una perspectiva kantiana no era sino otra forma de dogmatismo. (Sobre esta cuestión Kant nunca fue del todo explícito; se habría expresado con más claridad si hubiese podido ver los ejercicios de pura especulación a los que dejaba el campo libre su *Crítica*, con Fichte, Schelling y Hegel.) La filosofía misma, según Kant, se hizo crítica en la época del criticismo y de la Ilustración; cuando el hombre alcanzó la mayoría de edad.

Sería un grave error creer que el pensamiento crítico se sitúa a medio camino entre el dogmatismo y el escepticismo. En realidad, es la manera de dejar atrás tales alternativas. (En términos biográficos: se trata del modo kantiano de superar tanto las viejas escuelas metafísicas —Wolff y Leibniz— como el nuevo escepticismo de Hume, que lo despertó de su sueño dogmático.) Todos comenzamos siendo dogmáticos de una manera u otra; o bien lo somos en filosofía o bien resolvemos todos los problemas creyendo en los dogmas de alguna Iglesia, en la revelación. La primera reacción contra ello, provocada por la experiencia ineludible de *múltiples* dogmas, cada uno de los cuales afirma estar en posesión de *la* verdad, es el escepticismo: la verdad no existe y, por tanto, puedo escoger arbitrariamente cualquier doctrina dogmática (arbitrariamente respecto de la verdad: mi elección puede estar determinada simplemente por intereses diversos y ser totalmente pragmática). También puedo encogerme de hombros ante una ocupación tan estéril como ésta. Al ver-

dadero escéptico, aquel que afirma que «la verdad no existe», el dogmático le responde de inmediato: «Pero con esa afirmación dais a entender que *creéis* en la verdad; reivindicáis la validez de vuestra proposición según la cual la verdad no existe». Parece que él ha ganado la discusión, pero sólo la discusión. El escéptico puede replicar: «Esto es un mero sofisma. Sabe bien qué quiero decir, incluso si no puedo enunciarlo sin contradicción aparente». A lo que responderá el dogmático: «¿Lo veis? Incluso el lenguaje está en contra». Y como el dogmático es por lo general alguien bastante agresivo, continuará diciendo: «Desde el momento en que sois bastante inteligente como para reconocer la contradicción, debo concluir que tenéis *interés* en destruir la verdad: sois un nihilista». La actitud crítica se alza frente a ambos y es recomendable por su modestia. Diría: «Puede ser que los hombres, aunque poseen una noción, una idea, de verdad para regular sus procesos mentales, no sean capaces, en tanto que seres finitos, de *la* verdad. (La fórmula socrática: "Ningún hombre es sabio".) Mientras tanto, pueden emprender investigaciones sobre las facultades humanas que les han sido dadas, no sabemos ni por quién ni cómo, pero debemos vivir con ellas. Analicemos qué podemos *y* qué no podemos conocer». Ésta es la razón por la cual el libro de Kant se titula *Crítica* de la razón pura.

Sexta conferencia

Estábamos a punto de examinar el término «crítica», que Kant, fiel a sus ideas, heredó de la Ilustración, y si en el análisis fuimos más allá de su interpretación, no por ello hemos traicionado su espíritu. Como él mismo dijo, la posteridad

llega a entender con frecuencia a un autor «mejor de lo que él se ha entendido a sí mismo».[71] Dijimos que Kant, si bien siempre tuvo presente el espíritu negativo del criticismo, entendió por «crítica», no un criticismo «de libros y sistemas, sino la de la facultad de la razón en general».[72] Añadimos que él creía haber descubierto el modo de salir de la estéril alternativa entre dogmatismo y escepticismo, que, por lo general, se resuelve en «el *indiferentismo* total, que engendran el caos y la noche en las ciencias».[73] Ya me referí, en el diálogo entre el escéptico y el dogmático, al escéptico que declara, cuando se encuentra ante tantas verdades (o más exactamente, ante tantos hombres que, pretendiendo estar en posesión de *la* verdad, libran una batalla encarnizada): «La verdad no existe», pronunciando así las palabras mágicas que inducen a los dogmáticos a cerrar filas. El filósofo crítico interviene en esta disputa e interrumpe a los combatientes: «Unos y otros, dogmáticos y escépticos, parecéis tener el mismo concepto de verdad, a saber, aquello que, por definición, excluye a las otras verdades, de modo que todas devienen mutuamente excluyentes. Quizá —prosigue— hay algo erróneo en vuestro concepto de verdad. Es posible —añade— que los hombres, seres finitos, tengan una idea de verdad, pero no pueden tener, no pueden poseer, la verdad. Analicemos primero esta facultad que nos dice que la verdad existe». Sin duda «una crítica que restrinja la razón especulativa es, en tal sentido, *negativa*»; pero «negar a esta labor de la crítica su utilidad *positiva* equivaldría a afirmar que la policía no presta un servicio *positivo* por limitarse su tarea primordial

71. *Ibid.*, B370.
72. *Ibid.*, AXII.
73. *Ibid.*, AX.

a impedir la violencia que los ciudadanos pueden temer unos de otros, a fin de que cada uno pueda dedicarse a sus asuntos en paz y seguridad».[74] Cuando Kant finalizó la *Crítica de la razón pura*, el análisis de nuestras facultades cognitivas, Mendelssohn se refirió a él como el *Alles-Zermalmer*, el «destructor de todo», el demoledor de toda creencia según la cual podemos *conocer* en las denominadas materias metafísicas y, por tanto, admitir la posibilidad de una «ciencia» como la metafísica, dotada de la misma validez que las demás ciencias.

Kant no vio el aspecto claramente destructivo de su empresa. No se percató de que había *desmantelado* toda la maquinaria que, a pesar de los numerosos ataques dirigidos a ella, había resistido durante muchos siglos hasta la edad moderna. En sintonía con el espíritu de su tiempo, pensó que «la pérdida afecta sólo al monopolio de las escuelas, no a los intereses de los hombres», quienes, finalmente, serían liberados de las «distinciones sutiles, pero imponentes», que en ningún caso han sido «capaces de llegar al gran público [*das Publikum*] y ejercer la menor influencia en sus convicciones».[75] (Estoy citando pasajes de los prólogos a la *Crítica de la razón pura*, dedicados a lo que en otra parte Kant llama «el público cultivado».) Y la inflexión polémica se dirige de nuevo contra «las arrogantes pretensiones de las escuelas», que «quisieran seguir siendo los exclusivos conocedores y guardadores de unas verdades», verdades que no sólo conciernen al «interés humano en general», sino también a «la gran mayoría (para nosotros digna del mayor respeto)».[76]

74. *Ibid.*, BXXV.
75. *Ibid.*, BXXXII.
76. *Ibid.*, BXXXIII.

Baste esto para las universidades. En cuanto a los gobiernos, Kant añade que, si creen oportuno intervenir en estos asuntos, sería mucho más sabio «el favorecer la libertad de semejante crítica [...] que el apoyar el ridículo despotismo de unas escuelas que levantan un griterío sobre los peligros públicos cuando se rasgan las telarañas por ellas tejidas, a pesar de que la gente nunca les ha hecho caso y de que, por tanto, tampoco puede sentir su pérdida».[77]

He leído más de lo que quería para ofrecerles una idea de la atmósfera en la que se escribieron estos libros y, por otra parte, porque sus consecuencias, aunque no desencadenaron un levantamiento armado, fueron, después de todo, más serias de lo que Kant había previsto. Por lo que se refiere a la atmósfera, la mentalidad de la Ilustración, entonces en su punto álgido, no perduró mucho. La mejor manera de ejemplificarlo es contrastarlo con la actitud de la generación posterior, bien representada por el joven Hegel:

> La filosofía, por su verdadera naturaleza, es algo esotérico que no está hecho para la plebe ni es susceptible de ser accesible para ésta; la filosofía es filosofía sólo en la medida en que se opone al intelecto y, más aún, al sentido común, gracias al cual comprendemos las restricciones espaciales y temporales de las generaciones; para el sentido común, el mundo de la filosofía es un mundo al revés.[78*]

77. *Ibid.*, BXXXV.

78. Hegel, G. W. F., «Über das Wesen der philosophischen Kritik» (1802), *Sämtliche Werke*, Hermann Glockner (comp.), Stuttgart, 1958, vol. 1, pág. 185 (trad. de H. Arendt).

* Seguimos la versión de H. Arendt. En ella traduce *Verstand* como *intellect* (intelecto) y no como *understanding* (entendimiento), modo habitual de verter el término. Respetamos su versión por la importancia interpretativa. Véase al respecto la referencia de Mary McCarthy en el «Prefacio de la editora» a *La vida del espíritu*, pág. 16. En esta obra también aparece un extracto de la referencia a Hegel en el apartado titulado

Puesto que

> el principio de la filosofía debe ser una elevación de sí misma sobre esta suerte de verdad que da la conciencia común, el presentimiento de una verdad superior.[79]

Si pensamos en términos de progreso, es evidente que se trata de una «recaída» en aquello que la filosofía había sido desde sus inicios, y Hegel repite la historia que Platón contó a propósito de Tales,* con grandes muestras de indignación ante la risa de la joven sirvienta tracia. Kant no está exento de responsabilidad por el hecho de que su filosofía crítica fuese interpretada casi de inmediato como otro «sistema» y atacada como tal por la generación siguiente, cuando se perdió el espíritu de la Ilustración que la había inspirado.

Con todo, cuando esta «recaída» hubo cumplido su curso con los sistemas del idealismo alemán, la generación de

---

«La guerra intestina entre el pensamiento y el sentido común», *La vida del espíritu*, pág. 111. *(N. de la t.)*

79. Hegel, G. W. F., «Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie» (1802), *ibid.*, pág. 243 (trad. de H. Arendt).

* Platón cuenta que Tales, «cuando estudiaba los astros, se cayó en un pozo por mirar hacia arriba, y se dice que una sirvienta tracia, ingeniosa y simpática, se burlaba de él, porque quería saber las cosas del cielo, pero se olvidaba de las que tenía delante y a sus pies. La misma burla podría hacerse de todos los que dedican su vida a la filosofía», *Teeteto*, 174a. Arendt también incluye esta referencia en *La vida del espíritu*, pág. 105, donde dice de Kant que «parece haber sido el único filósofo lo bastante soberano como para compartir la hilaridad del hombre común». También menciona la historia que narra Kant sobre Tycho Brahe y su cochero. Escribe Kant: «Temo sólo que cualquier hombre de sano entendimiento y poca sutileza llegue a responderles [a los filósofos] lo mismo que a Tycho Brahe le contestó su cochero cuando aquél creyó poder recorrer por la noche el camino más corto guiándose por las estrellas: Buen señor, posiblemente se entienda usted bien en el cielo, pero aquí sobre la tierra es usted un chiflado» (Kant, I., *Los sueños de un visionario*, Madrid, Alianza, 1987 [1994], pág. 60). *(N. de la t.)*

los hijos de Kant, la generación de quienes habrían podido ser sus nietos o bisnietos —de Marx a Nietzsche— decidió, aparentemente bajo la influencia de Hegel, abandonar por completo la filosofía. Si se piensa en los términos de la historia de las ideas, puede decirse que las consecuencias de la «crítica de la razón» habrían sido, por un lado, la instauración del «pensar» crítico y, por otro, la «intuición» de que la razón y el pensamiento filosófico no sirven para nada y que «crítica» quiere decir destrucción, en el pensamiento, de todo aquello de lo que se vale (algo que es contrario a la noción kantiana de «crítica» como limitación y purificación).

Existe otro libro que emplea en su título la palabra «crítica» y que olvidé mencionar. *El capital* de Marx se titulaba originariamente *Crítica de la economía política* y el prefacio del autor a su segunda edición indica que el método dialéctico es a la vez «crítico y revolucionario». Marx sabía lo que hacía. Definió a Kant como «el filósofo de la Revolución francesa», al igual que muchos hicieron después de él, y como Hegel había hecho antes. Para Marx, aunque no para Kant, la crítica era lo que unía la teoría con la práctica; las relacionaba y, como suele decirse, las mediaba. Fue el ejemplo de la Revolución francesa, acontecimiento precedido por la época de la crítica y de la Ilustración, el que sugirió que al desmantelamiento *teórico* del *ancien régime* le había seguido su destrucción *práctica*. De este modo, parecía sugerir el ejemplo, es como «la idea se vale de las masas». La cuestión no es ahora determinar si esto es verdadero, si es así como se inician las revoluciones. La cuestión es más bien que Marx pensó en estos términos porque concibió la vasta empresa de Kant como la mayor obra de la Ilustración y creyó, con él, que Ilustración y revolución se corresponden. (Para Kant el

«término medio» que une teoría y práctica y permite el tránsito de una a otra es el juicio; él pensaba en los prácticos, por ejemplo el médico o el jurista, quienes primero aprenden la teoría y luego practican la medicina o la ley, prácticas que consisten en aplicar a los casos particulares las reglas que han aprendido.)[80*]

Pensar de manera crítica, trazar el camino del pensamiento a través de los prejuicios, las opiniones y las creencias infundadas, es una vieja preocupación de la filosofía, que podemos remontar, al menos como proyecto consciente, a la mayéutica socrática en Atenas. Kant no ignoraba estos orígenes y señaló de manera explícita que deseaba proceder «al modo socrático» y silenciar a todos sus adversarios «poniendo claramente de manifiesto [su] ignorancia».[81] A diferencia de Sócrates creía en un «futuro sistema de metafísica»,[82] pero lo que en definitiva legó a la posteridad no fue un sistema, sino críticas. El método socrático consistía en liberar a sus interlocutores de las creencias carentes de fundamento y de los «engendros inmaduros», las vanas fantasías que ocupaban sus mentes.[83] Según Platón, para ello se valía del arte del *krinein*, desuniendo, separando y distinguiendo (*technē diakritikē*, el arte distintivo).[84] De

80. Véase el prefacio de Kant al ensayo «En torno al tópico "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"», *Teoría y práctica*, págs. 3-4.

* Reproducimos, por su importancia, el texto de Kant sobre el juicio: «Por muy completa que sea la teoría, salta a la vista que entre la teoría y la práctica se requiere aún un término medio como enlace para el tránsito de la una a la otra, pues al concepto del entendimiento, concepto que contiene la regla, se tiene que añadir un acto de la facultad de juzgar por medio del cual el práctico distingue si algo cae bajo la regla o no», Kant, I., *Teoría y práctica*, págs. 3-4. *(N. de la t.)*

81. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, BXXXI.

82. *Ibid.*, BXXXVI.

83. Platón, *Teeteto*, 148 y sigs.

84. Platón, *Sofista*, 226-231.

acuerdo con Platón, pero no con Sócrates, el resultado es la «purificación del alma de las opiniones que sean estorbo para los conocimientos»; para Sócrates, ningún saber prosigue al examen crítico y ninguno de sus interlocutores dio a luz una criatura que no fuese un «engendro inmaduro». Sócrates no enseñó nada, no conocía nunca las respuestas a las preguntas que planteaba. Él interrogaba por amor a la interrogación misma, no por amor al saber. Si hubiese sabido qué eran el valor, la justicia, la piedad, etc., no habría experimentado la necesidad de someterlos a interrogación, es decir, de pensar en ellos. La singularidad de Sócrates reside en que centra su atención en el pensamiento mismo, sin preocuparse de los resultados; su empresa no tiene motivos o propósitos ulteriores; todo lo que tiene que decir es que una vida no examinada es una vida que no es digna de ser vivida. De hecho, su actividad consistió en hacer *público*, en la conversación, el proceso del pensamiento, el diálogo que silenciosamente se desarrolla en mí, yo conmigo mismo; se *representa* [*he performed*] en la plaza del mercado como el flautista lo hace en un banquete. Es una pura representación, pura actividad. Y del mismo modo que el flautista debe respetar ciertas reglas para hacerlo bien, Sócrates descubrió la única regla que rige el pensamiento: la regla del «modo de pensar consecuente» (según la expresión kantiana en la *Crítica del Juicio*)[85] o, como se denominará más tarde, el axioma de no contradicción. Este axioma tenía para Sócrates un valor «lógico» (no decir ni pensar cosas insensatas) y «ético» (es mejor estar en desacuerdo con los muchos que, *no siendo más que uno*, estar en desacuerdo con uno mismo y contrade-

85. Kant, I., *Crítica del Juicio*, § 40.

cirse),[86*] y con Aristóteles llegó a ser el primer principio del pensamiento, pero sólo del pensamiento. Sin embargo, con Kant, cuya doctrina moral se basa por completo en dicho principio, se reconvirtió en un elemento de la ética, puesto que la ética kantiana se funda en un proceso de pensamiento: obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer como principio de una ley general, es decir, una ley a la que tú mismo puedas someterte. Se trata de nuevo de la misma regla general: no entres en contradicción contigo mismo (no con tu yo sino con tu *ego* pensante), regla que determina tanto el pensamiento como la acción.

El modo socrático era importante para Kant por otra razón. Sócrates no era miembro de una secta ni había fundado una escuela. Llegó a encarnar la figura *del* filósofo porque aceptaba el reto de todos los que iban a la plaza del mercado y, sin protegerse, se mostraba abierto a todas las preguntas, a

86. Platón, *Gorgias*, 482c.

* El pasaje al que se refiere H. Arendt es aquel en el que Sócrates dice a Calicles, su oponente, que «es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí [...] y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga». Esta cita aparece repetida varias veces en los textos arendtianos. Véanse «La crisis en la cultura» y «Verdad y política», *Entre el pasado y el futuro*, págs. 232 y 257, respectivamente, y *La vida del espíritu*, pág. 203. En «Filosofía y política», una conferencia pronunciada en 1954, Arendt afirma: «Si seguimos la pista al axioma de la no contradicción sobre el que Aristóteles fundó la lógica occidental, veremos que nos lleva hasta este fundamental descubrimiento socrático. Pues en la medida en que yo soy uno, no voy a contradecirme a mí mismo, pero sin embargo sí es posible que me contradiga desde el momento en que, dentro del proceso de pensamiento, yo soy dos-en-uno; de ahí que yo no conviva únicamente con otros, en tanto uno, sino que conviva también conmigo mismo. El miedo a contradecirse es el miedo a dividirse, a dejar de ser uno, y ésta es, y no otra, la razón por la que el axioma de la no contradicción pudo llegar a convertirse en regla primera del pensamiento». Este texto, menos conocido, fue publicado en el número dedicado a Hannah Arendt de *Cahiers du Grif*, nº 33, primavera de 1986 y en *Social Research*, nº 57/1, primavera de 1990 (trad. cast.: *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*, Bilbao, Besatari, 1997, pág. 33). *(N. de la t.)*

todas las exigencias de justificar sus afirmaciones y de vivir conforme a sus propósitos. Las escuelas y las sectas no son «ilustradas» (en lenguaje kantiano) porque dependen de las doctrinas de sus fundadores. Desde la Academia platónica siempre han estado en conflicto con la «opinión pública», con la sociedad, con el «ellos»; pero esto no significa que no se basen en alguna autoridad. El modelo continúa siendo la escuela de los pitagóricos, cuyas controversias se resolvían apelando a la autoridad del fundador: al *autos epha*, al *ipse dixit*, al «él mismo lo ha dicho». En otras palabras, el dogmatismo irreflexivo de la mayoría se contrarresta gracias al selecto, pero igualmente irreflexivo, dogmatismo de la minoría.

Si consideramos una vez más la relación de la filosofía con la política, resulta evidente que el arte del pensamiento crítico tiene siempre implicaciones políticas. Y tuvo las más graves consecuencias en el caso de Sócrates. A diferencia del pensamiento dogmático, que puede difundir creencias nuevas y «peligrosas», pero lo hace protegiéndose tras los muros de una escuela encargada de velar por los «arcanos», las doctrinas secretas y esotéricas, y a diferencia del pensamiento especulativo, que raras veces preocupa a alguien, el pensamiento crítico es, en principio, antiautoritario. En la medida en que están implicadas las autoridades, lo peor es que no puede atraparse ni detenerse. La acusación en el proceso de Sócrates —introducir nuevos dioses en la ciudad— era un cargo infundado; Sócrates no enseñó nada, y menos aún nuevos dioses. Pero la otra imputación —corromper a la juventud— no carecía de fundamento. Lo molesto de los defensores del pensamiento crítico es que hacen «temblar los pilares de las verdades más conocidas dondequiera que ellos posan su mirada» (Lessing). Sin duda, éste fue el caso de Kant. Fue el destructor de todo, a pesar de que nunca frecuentó la plaza

del mercado y de que la *Crítica de la razón pura*, uno de los libros de filosofía más difíciles, aunque nada oscuro, tiene pocas posibilidades de convertirse en popular, incluso entre el «público cultivado» tan estimado por Kant. La cuestión es más bien que él, a diferencia de casi todos los filósofos, lo lamentaba profundamente y jamás abandonó la esperanza de que fuese posible popularizar su pensamiento, que el estrecho «sendero» para unos pocos deviniera un «camino real» [para todos].[87] Con un sorprendente tono de excusa, escribía a Mendelssohn el 16 de agosto de 1783, justo dos años después de que se publicase la *Crítica de la razón pura*:

> [Aunque la *Crítica* es] el resultado de las reflexiones que me absorbieron durante un período de al menos doce años, la he concluido con gran premura en unos cuatro o cinco meses [...] pensando poco [...] en facilitar la comprensión al lector, [...] porque, de otra manera, si hubiera [...] buscado darle una forma más divulgativa, la obra probablemente nunca se habría finalizado. Sin embargo, este *defecto* puede remediarse poco a poco ahora que existe en una forma tosca.[88]

Para Kant y Sócrates el pensamiento crítico se expone a sí mismo a «la prueba de un examen libre y público», algo que supone que cuantos más participen mejor. Así, en 1781, inmediatamente después de la publicación de la *Crítica de la razón pura*, Kant proyectó «un plan para su divulgación». En 1783 apuntaba que «toda obra filosófica

87. Kant, I. *Crítica de la razón pura*, B884.

88. [Véase Kant, I., *Philosophical Correspondence 1759-99*, Zweig (comp.), págs. 105-106 (cursivas de H. Arendt). *(N. del e.)*]

debe ser susceptible de divulgación; de lo contrario, quizás esconda majaderías bajo un velo de aparente sofisticación».[89] Aquello que Kant buscaba en su ansia divulgadora —insólita en un filósofo, una tribu que, por lo general, muestra marcadas tendencias sectarias— era que el círculo de sus «examinadores» aumentase poco a poco. La Ilustración es la época del «uso público de la razón»; por ello, la libertad política esencial no era para Kant, como sí lo era para Spinoza, la *libertas philosophandi*, sino la libertad para hablar y publicar.

Como veremos, el término «libertad» posee numerosos significados para Kant; pero la libertad política se define en su obra de una forma inequívoca y coherente como la libertad «*de hacer uso público en todas partes de su razón*».[90] Y «entiendo por uso público aquel que alguien, en calidad de *docto*, puede hacer de su propia razón ante el público entero del *mundo de lectores*». Existen limitaciones a este uso, señaladas por la expresión «en calidad de docto». El estudioso no es idéntico al ciudadano; pertenece a una comunidad diferente, a saber, una «sociedad cosmopolita», y es de este modo como se dirige al público. (El ejemplo que ofrece Kant es bastante ilustrativo: un oficial no puede rehusar obedecer cuando está de servicio; «pero no se le puede prohibir con justicia que, como docto, haga observaciones sobre los errores del servicio militar y los exponga al juicio de su público»; esto es, como ciudadano del mundo.)[91]

89. Jaspers, K., *Kant*, pág. 123. La cita procede de una carta de Kant a Christian Garve fechada el 7 de agosto de 1783.

90. Kant, I., «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?» (trad. cast.: «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?», *En defensa de la Ilustración*, pág. 65).

91. *Ibid.*, pág. 67.

La libertad de palabra y de pensamiento, como la entendemos nosotros, es el derecho de un individuo a expresarse, a manifestar sus opiniones para poder persuadir a otros a fin de que compartan su punto de vista. Esto presupone que yo puedo pensar del todo por mí mismo y que mi reivindicación ante el gobierno es que me permita propagar aquello que elaboré en mi mente. La opinión de Kant sobre este tema es muy distinta: cree que la facultad de pensar depende de su uso público. Sin la «prueba del examen libre y público» no es posible ni pensar ni formarse opiniones. «La razón no está hecha para adaptarse al aislamiento, sino a la comunicación.»[92]

La actitud de Kant sobre esta cuestión es muy importante, porque no es la del político, sino la del filósofo o del pensador. Pensar —y aquí coincide con Platón— es dialogar en silencio con uno mismo (*das Reden mit sich selbst*), y que el pensamiento sea «una actividad solitaria» (como observó Hegel) es una de las pocas cosas en que coincidían todos los pensadores. Además, no es cierto que se necesite de la compañía de otros —e incluso que se pueda soportar— cuando se está ocupado pensando; por tanto, a menos que, de una manera u otra, se pueda comunicar y someter al juicio de los demás, de forma oral o escrita, lo que se ha descubierto cuando se estaba solo, esta facultad ejercida en soledad desaparecerá. En palabras de Jaspers: la verdad es aquello que se puede comunicar. En las ciencias naturales, la verdad depende de la experimentación, que pueden repetir otros, y requiere una validez general, validez ésta que no posee la verdad filosófica. Aquello que debe tener, algo que Kant exige a los juicios de gusto en la *Crítica del Juicio*, es la «comuni-

92. Kant, I., «Reflexionen zur Anthropologie», nº 897, *Kants gesammelte Schriften*, edición de la Academia de Berlín, vol. 15, pág. 392.

cabilidad general»[93]* «porque la intercomunicación es una vocación natural de la Humanidad, principalmente en aquello que concierne al hombre en general».**

SÉPTIMA CONFERENCIA

Hablábamos de las repercusiones políticas del pensamiento crítico y de la idea según la cual el pensamiento crítico implica comunicabilidad. Ésta, a su vez, presupone una comunidad de hombres a los que dirigirse, que escuchan y pueden escuchar. A la pregunta «¿por qué se trata de hombres y no del Hombre?», Kant habría respondido: «Para que puedan hablar unos con otros». Para los hombres en plural, y por tanto para la humanidad —la especie a la que pertenecemos—, es «una vocación natural [...] comunicar y decir aquello que uno piensa», cita que ya mencioné antes. Kant sabe que se distancia de la mayoría de pensadores cuando afirma que el pensamiento, aunque es una ocupación solitaria, sólo es posible gracias a los demás:

> Se dice, desde luego, que un poder superior puede quitarnos la libertad de hablar o de escribir, pero no la libertad de pensamiento. Sin embargo, ¡cuánto y con qué licitud pensaríamos si no pensáramos, en cierto modo, en comunidad con otros,

93. Kant., I., *Crítica del Juicio*, § 40.

* Kant se refiere a una comunicabilidad *universal*: «Podríase incluso definir el gusto, como facultad de juzgar aquello que hace *universalmente comunicable* nuestro sentimiento en una representación dada, sin intervención de un concepto». Arendt opta por traducir *allgemein* por «general» y no por «universal». R. Beiner aborda la cuestión en la n. 155 de la duodécima conferencia. *(N. de la t.)*

** Kant, I., «En torno al tópico: Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica», *Teoría y práctica*, pág. 48. *(N. de la t.)*

a los que comunicar nuestros pensamientos y ellos a nosotros los suyos! Puede decirse, por tanto, que aquel poder exterior que arrebata a los hombres la libertad de comunicar *públicamente* sus pensamientos, les quita también la libertad de *pensamiento*: la única joya que aún nos queda junto a todas las demás cargas civiles y sólo mediante la cual puede procurarse aún remedio contra todos los males de este estado.[94]

Podemos abordar desde otra perspectiva este factor de publicidad que necesita el pensamiento crítico. Aquello que hizo Sócrates realmente cuando bajó la filosofía del cielo a la tierra y comenzó a examinar las opiniones que circulaban entre los hombres fue extraer de cada afirmación sus significados ocultos o latentes; esto es la mayéutica. Al igual que la comadrona ayuda al niño a venir al mundo, Sócrates saca a la luz las implicaciones para someterlas a examen. (Esto es lo que hizo Kant cuando se lamentaba del progreso: extraía los significados del concepto; esto es lo que hemos hecho aquí cuando protestamos contra la metáfora orgánica.) El pensamiento crítico consiste en gran medida en esta suerte de «análisis». El examen presupone a su vez que cada uno esté dispuesto y sea capaz de justificar lo que piensa y dice. Platón, al pasar por la escuela de la mayéutica socrática, fue el primero que escribió filosofía de un modo que aún se reconoce como filosofía y que, más tarde, con Aristóteles, adoptó la forma de tratado. Platón se percató de la diferencia entre él y los «hombres sabios» de tiempos pasados, los presocráticos, quienes, por sabios que fuesen, nunca justificaron sus pensamientos. Estaban allá, con sus grandes ideas; pero cuando se les interrogaba, permanecían en silencio. *Logon didonai*,

94. Kant, I., «Was heisst: Sich im Denken orientieren?» (1786) (trad. cast.: «¿Qué significa orientarse en el pensamiento?», *En defensa de la Ilustración*, pág. 179).

«dar cuenta» —no probar, pero ser capaz de decir cómo se llegó a una opinión y por qué se formó—, esto es lo que separa a Platón de sus predecesores. El término mismo es político en su origen: justificaciones era lo que los ciudadanos atenienses pedían a los políticos, no sólo en las cuestiones económicas, sino también en las políticas. Podían pedirles responsabilidades. Esto —responder y justificar lo que se ha pensado y enseñado ante uno mismo y ante los otros— fue lo que transformó en filosofía esa búsqueda del conocimiento y de la verdad que floreció en Jonia. Esta transformación ya se había producido con los sofistas, quienes, con razón, han sido llamados los representantes de la Ilustración en Grecia; pero se afirmó como método de preguntas y respuestas con la mayéutica socrática. Tal es el origen del pensamiento crítico, cuyo más insigne representante en la época moderna, y quizás en todos los siglos posclásicos, fue Kant, quien era consciente de sus implicaciones. En una de sus reflexiones más destacadas escribió lo siguiente:

> *Quaestio facti*, la cuestión de hecho, es de qué manera se ha adquirido un concepto; *quaestio iuris*, la cuestión de derecho, es con qué derecho se posee y utiliza.[95]

Pensar de manera crítica se aplica a doctrinas y conceptos recibidos de otros, a prejuicios y tradiciones heredadas; es precisamente al aplicar las normas críticas al propio pensamiento cuando se aprende el arte del pensamiento crítico.

Y esta aplicación no puede aprenderse al margen de la publicidad, sin el contraste que resulta del contacto con el pensamiento de los otros. Para ejemplificarlo de forma más

95. *Kants gesammelte Schriften*, edición de la Academia de Berlín, vol. 18, pág. 267 (nº 5636).

concreta citaré dos testimonios personales procedentes de las cartas que Kant escribió a Marcus Herz en la década de 1770:

> Sabe usted bien que yo no suelo ver las objeciones racionales solamente por el lado de su posible refutación, sino que procuro, al mismo tiempo, entretejerlas con mis propios juicios y les doy el derecho a echar por tierra todas las opiniones anteriores que haya podido acariciar. Siempre confío en que, enfocando imparcialmente mis juicios desde el punto de vista de otros, pueda llegar a obtener una tercera cosa que aventaje a lo que anteriormente pensaba.[96]*

Como puede verse, la *imparcialidad*** se obtiene considerando los puntos de vista de los demás; no es el resultado de una posición superior que finalizaría la disputa situándose por completo por encima de ella. Kant es aún más explícito en la segunda carta:

> [El espíritu necesita relajación y distracción en cantidades razonables para conservar su movilidad] gracias a la cual puede percibir el objeto desde otro ángulo y ampliar así su horizonte de una perspectiva microscópica a una panorámica, adoptando todos los puntos de vista concebibles y verificando las observaciones de cada uno de ellos mediante los otros.[97]

96. Carta a Marcus Herz, 7 de junio de 1771. Véase Kant, *Selected Pre-Critical Writings*, Nueva York, Barnes and Noble, 1968, pág. 108.

* El texto lo recoge E. Cassirer en *Kant, vida y doctrina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1948, pág. 150. *(N. de la t.)*

** Arendt emplea el término «imparcialidad» (*impartiality*) en lugar de «objetividad» (*objectivity*). Sobre este uso, véase la pág. 193 de este volumen, donde R. Beiner recoge la interpretación que hace E. Vollrath en «Hannah Arendt and the Method of Political Thinking», *Social Research*, nº 44, 1977, págs. 163-164. *(N. de la t.)*

97. Carta a Marcus Herz, 21 de febrero de 1772. Véase Kant, I., *Philosophical Correspondence 1759-99*, Zweig (comp.), pág. 73.

Aquí no se menciona el término «imparcialidad». En su lugar encontramos la noción de que se puede «ampliar» el propio pensamiento para tomar en consideración las ideas de los demás. El «modo de pensar extensivo» desempeña un papel crucial en la *Crítica del Juicio*. «Se realiza comparando [nuestro] juicio con otros juicios no tanto reales como más bien meramente posibles, y poniéndo[nos] en el lugar de cualquier otro.»[98] La facultad que permite esto se llama imaginación. Cuando se leen los párrafos de la *Crítica del Juicio* y se comparan con las cartas citadas, se observa que los primeros sólo son la traducción conceptual de esas observaciones más personales. El pensamiento crítico únicamente puede realizarse cuando las perspectivas de los demás son receptivas al examen. De ahí que el pensamiento crítico, aunque siga siendo una ocupación solitaria, no se haya desvinculado de los «otros». Prosigue su camino incluso en el aislamiento pero, mediante la fuerza de la imaginación hace presentes a los otros y se mueve así en un espacio potencialmente público, abierto a todas las partes; en otras palabras, adopta la postura del ciudadano cosmopolita kantiano. Pensar con una mentalidad amplia quiere decir que se entrena la propia imaginación para ir de visita. (Compárese con el derecho de visita en *La paz perpetua*.)*

Debo advertir de un malentendido muy común en el que se incurre con facilidad. El ardid del pensamiento crítico no es una empatía desmesuradamente amplia gracias a la cual se puede saber qué acontece realmente en la mente de los otros. Pensar, según la concepción que Kant tenía de la Ilustración,

98. Kant, I., *Crítica del Juicio*, § 40.

* Arendt ya se refirió al derecho de visita en las últimas líneas de la segunda conferencia. *(N. de la t.)*

significa *Selbstdenken*, pensar por uno mismo, que «es la máxima de una razón nunca pasiva. La inclinación a lo contrario, por tanto, a la heteronomía de la razón, se llama prejuicio»,[99] y la Ilustración es ante todo «liberación del prejuicio». Aceptar lo que sucede en las mentes de los otros, cuyo «punto de vista» (es decir, el lugar en el que se encuentran, las condiciones a las que están sujetos, siempre diferentes en cada individuo, en cada clase o grupo) no es el mío, equivaldría a aceptar de forma pasiva su pensamiento, dicho de otra manera, a intercambiar sus prejuicios por los correspondientes a mi propia perspectiva. El «modo de pensar extensivo» es el resultado de abstraerse de las «limitaciones que, de manera contingente, son propias de nuestro juicio», de ignorar las «condiciones subjetivas del juicio [...] que limitan a muchos», esto es, no tener en cuenta lo que solemos llamar interés propio, que, según Kant, no es ilustrado ni susceptible de serlo, sino que siempre es restrictivo. Cuanto mayor sea el alcance, cuanto más amplio sea el contexto en el que el hombre ilustrado sea capaz de moverse de una perspectiva a otra, tanto más «general» será su pensamiento. Con todo, esta generalidad no es la generalidad del concepto, por ejemplo del concepto «casa», bajo el cual se pueden subsumir todos los edificios concretos. Está, por el contrario, íntimamente conectada con lo particular, con las condiciones particulares de las perspectivas que hay que atravesar para poder alcanzar el propio «punto de vista general». Nos referimos antes a esta «perspectiva general» con el término «imparcialidad»; se trata de una perspectiva desde la que mirar, contemplar, formar juicios o, como dice el mismo Kant, reflexionar sobre los asuntos humanos. Sin embargo, no nos dice cómo *actuar*; no indi-

99. *Ibid.*

ca cómo aplicar a las situaciones particulares de la vida política la sabiduría que se adquiere al adoptar un «punto de vista general». (Kant no tenía experiencia en este tipo de acción y tampoco podía haberla tenido en la Prusia de Federico II.) Kant dice cómo tener en cuenta a los otros, pero no cómo asociarse con ellos para actuar.

Esto nos lleva a la siguiente cuestión: ¿el punto de vista general es simplemente el del espectador? (Que Kant tomó en serio la ampliación de su propia mentalidad está probado por el hecho de que introdujo e impartió un curso de geografía física en la universidad. Era un lector apasionado de toda suerte de relatos de viajes y él —que nunca se movió de Königsberg— se habría orientado tanto en Londres como en Italia; afirmaba que no tenía tiempo para viajar precisamente porque deseaba saber muchas cosas sobre muchos países.) En su mente éste era el punto de vista del ciudadano cosmopolita. Mas, esa fórmula fácil de los idealistas, «ciudadano cosmopolita», ¿tiene sentido? Ser un ciudadano quiere decir, entre otras cosas, tener responsabilidades, obligaciones y derechos, algo que sólo se entiende si hay un límite territorial. El ciudadano cosmopolita kantiano era de hecho un *Weltbetrachter*, un espectador del mundo. Kant sabía bien que un gobierno mundial sería la peor de las tiranías imaginables.

En los textos de Kant pertenecientes a sus últimos años esta actitud se hace presente en la postura, aparentemente contradictoria, entre la ilimitada admiración que siente por la Revolución francesa y la, igualmente irrefrenable, oposición a toda empresa revolucionaria emprendida por los ciudadanos franceses. Los pasajes que leeré fueron redactados más o menos en la misma época, pero antes de proseguir, permítaseme recordar que Marx, como Heine antes que él, llamó a Kant «el filósofo de la Revolución francesa». Tal vez

lo más importante sea que esta apreciación tenía una sólida base en la manera como la Revolución francesa se mostraba a sí misma. Parece ser que Sieyès, el célebre autor de [*Qu'est-ce que le*] *tiers état?*, uno de los fundadores del club de los jacobinos y, más tarde, uno de los miembros más influyentes de la Asamblea Constituyente —la asamblea encargada de redactar la Constitución francesa—, conoció a Kant y que, en cierto modo, estuvo influido por su filosofía. En cualquier caso un amigo suyo, Theremin, contactó con Kant para comunicarle que Sieyès proyectaba introducir en Francia su filosofía porque «l'étude de cette philosophie par les Français serait un complément de la Révolution» [«el estudio de esta filosofía por los franceses complementaría la revolución»].[100] La respuesta de Kant se ha perdido.

A primera vista, e incluso observada con más detenimiento, la reacción kantiana ante la Revolución francesa es inequívoca. Anticipémosla: jamás dudó en su estimación de la grandeza de lo que denominó el «acontecimiento de nuestro tiempo», del mismo modo que casi nunca titubeó en su condena de quienes la habían propiciado. Comenzaré por el más célebre de sus comentarios al respecto que, en cierto modo, guarda la clave de su actitud aparentemente contradictoria.

> Este suceso [la Revolución] no se cifra en relevantes acciones o en alevosos crímenes ejecutados por los hombres, en virtud de los cuales se menoscaba lo que era grandioso y se magnifica cuanto era mezquino, haciendo desaparecer como por arte de magia los antiguos y esplendorosos edificios políticos para poner en su lugar otros surgidos cual de las entrañas de la tierra. No, nada de eso. Se trata tan sólo de esa manera de pen-

100. *Kants gesammelte Schriften*, edición de la Academia de Berlín, vol. 12, pág. 59 (Correspondencia).

sar por parte de los espectadores que se delata públicamente en este juego de grandes revoluciones y muestra abiertamente su simpatía —tan general como desinteresada— por una de las partes en liza, pese al peligro que pueda reportarles tal toma de postura, demostrando así (por mor de la generalidad) un carácter del género *humano en su conjunto, al tiempo* que (a causa del desinterés) un carácter moral de la especie humana, cuanto menos en la disposición, que no sólo permite esperar el progreso hacia lo mejor, sino que ya lo entraña, por cuanto la capacidad de tal progreso basta por el momento.

La revolución de un pueblo pletórico de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miserias y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera llevarlo a cabo por segunda vez con fundadas esperanzas de éxito y, sin embargo, esa revolución *—a mi modo de ver— encuentra en el ánimo* de todos los espectadores (que no están comprometidos en el juego) una simpatía rayana en el entusiasmo, cuya manifestación lleva aparejado un riesgo, que no puede tener otra causa sino la de una disposición moral en el género humano.

[...] Sus contrincantes no podían emular mediante incentivos crematísticos el fervor y la grandeza de ánimo que el mero concepto del derecho insuflaba a los revolucionarios e incluso el concepto del honor de la vieja aristocracia militar (un análogo del *entusiasmo, al fin y al cabo) se disipó ante* las armas de quienes las habían empuñado teniendo presente el derecho del pueblo al que pertenecían y se habían erigido en sus defensores, exaltación con la que simpatizó el público que observaba los acontecimientos desde fuera sin albergar la menor intención de participar activamente en ellos [...].

De acuerdo con los indicios de nuestros días, creo poder pronosticar al género humano —aunque sin ánimo profético— la consecución de este objetivo y, con ello, que a partir

de ese momento ya no se darán serios retrocesos en su progreso hacia lo mejor. Porque un fenómeno semejante no *se olvida jamás* en la historia humana [...].

Mas aunque tampoco ahora se alcanzase con este acontecimiento el objetivo proyectado, aunque la revolución o la reforma de la constitución de un pueblo acabara fracasando, o si todo volviese de nuevo a su antiguo cauce después de haber durado algún tiempo, a pesar de todo ello, ese pronóstico filosófico no perdería nada de su fuerza. Pues ese acontecimiento es demasiado grandioso, se halla tan estrechamente ligado al interés de la humanidad, está de tal forma diseminado por todas partes a causa de su influencia sobre el mundo, como para no ser rememorado por los pueblos en cualquier ocasión propicia y evocado en orden a la repetición de nuevas tentativas de esa índole [...]. Así pues, no se trata sólo de un principio bienintencionado y recomendable en la práctica, sino válido asimismo —mal que les pese a los escépticos— para la teoría más rigurosa, aquello de que el género humano ha estado progresando siempre hacia lo mejor y así continuará en lo sucesivo; lo cual, si no se considera únicamente lo que puede ocurrir en un pueblo determinado, sino que se hace extensivo a todos los pueblos de la tierra —quienes deberían ir participando paulatinamente en ello—, abre la perspectiva de un tiempo indefinido.[101]

Octava conferencia

En los fragmentos extraídos de *El conflicto de las facultades* (apartados 6 y 7 del segundo opúsculo), Kant afirma-

101. Kant, I., «Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor», en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, págs. 87-92.

ba de manera explícita que no estaba interesado en las acciones o crímenes de los hombres que causan la génesis y el declive de los imperios, empequeñeciendo lo que era grandioso y magnificando lo que era diminuto. Para él la importancia de lo sucedido (*Begebenheit*) reside exclusivamente en el ojo del observador, en las opiniones de los espectadores que expresan públicamente sus posiciones; sus reacciones ante lo sucedido prueban la «disposición moral» de la humanidad. Sin esta participación empática, el «significado» del acontecimiento sería completamente diferente o, simplemente, inexistente. Pues es esta simpatía la que inspira esperanza,

> la esperanza de que, tras varias revoluciones, con todos sus efectos de reestructuración, al final acabará por constituirse aquello que la naturaleza alberga como intención suprema: un *Estado cosmopolita* en cuyo seno se desarrollen todas las disposiciones originarias de la especie humana.[102]

De lo cual, sin embargo, no debería concluirse que Kant tomara en lo más mínimo partido por los futuros revolucionarios. En una nota a un pasaje de *El conflicto de las facultades* lo explicita: hay «derechos del pueblo» que ningún soberano osa atacar con franqueza por miedo a que el pueblo se subleve en su contra; algo que el pueblo haría sólo por amor a la libertad, incluso si estuviese bien alimentado y protegido y no tuviera «ninguna queja relativa a su bienestar». Los derechos de los hombres, incluido el derecho del pueblo a ser «colegislador», son sagrados. Y por tanto:

102. Kant, I., «Ideas para una historia universal en clave cosmopolita» (final del octavo principio), *op. cit.*, pág. 20.

este derecho sólo es una idea, cuya realización se ve subordinada a la condición de que sus *medios* concuerden siempre con la moralidad, algo que el pueblo no debe transgredir jamás. La realización de esta idea no debe producirse mediante la revolución, que siempre es injusta.[103]

Si no contásemos más que con esta nota, podríamos sospechar que Kant la añadió por precaución; pero la misma advertencia se repite en otros pasajes. Volvamos a *La paz perpetua* donde explica mejor su postura:

> Si mediante la violencia de una revolución, generada por una mala constitución, se hubiera logrado por vías antijurídicas otra constitución más conforme a ley, no debería permitirse ya retrotraer al pueblo de nuevo a la antigua, aunque, durante la vigencia de ésta, todo aquel que perturbara el orden con violencia o astucia debía ser sometido justamente a las sanciones del revolucionario.[104]

En *La metafísica de las costumbres* escribe de forma análoga:

> [...] si una revolución ha triunfado y se establece una nueva constitución, la ilegitimidad del comienzo y de la realización no puede librar a los súbditos de la obligación de someterse como buenos ciudadanos al nuevo orden de cosas [...].[105]

103. Kant, I., «Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor», *op. cit.*, pág. 90, n.

104. Kant, I., *La paz perpetua*, pág. 49.

105. Kant, I., *La metafísica de las costumbres*, Observación general A después de § 49, pág. 154.

Así, cualquiera que sea el *statu quo*, bueno o malo, la rebelión nunca es legítima. Cierto, si

> los derechos del pueblo están conculcados, [entonces] al tirano no se le hace ninguna injusticia destronándole. Sin embargo, nada hay más injusto por parte de los súbditos que reivindicar su derecho por esta vía, y no podrán quejarse de injusticia si fueran vencidos en esta lucha y tuvieran que soportar las consiguientes penas.[106]

Aquí se observa claramente el choque entre el principio a partir del cual se actúa y el principio que rige el juicio. Kant, de hecho, condena la acción misma aunque luego defiende sus consecuencias con una satisfacción rayana en el entusiasmo. Este choque no es una simple cuestión teórica. En 1798, se encontró de nuevo ante una rebelión, una de las múltiples revueltas irlandesas contra la autoridad entonces «legítima» de Inglaterra. Según una anotación, recogida en el diario de Abegg, Kant estaba convencido de la legitimidad de la rebelión e incluso manifestó su esperanza en una futura república de Inglaterra.[107] Una vez más se trataba de una mera opinión, del juicio de un espectador. Y con idéntica disposición mental escribió:

> Confieso que no puedo acomodarme a esta expresión de la que se sirven también hombres sensatos: cierto pueblo (en vías de elaborarse una libertad legal) no está maduro para la libertad; los siervos de un propietario rural no están maduros para la libertad; y así también: los hombres en general no es-

106. Kant, I., *La paz perpetua*, pág. 63.

107. Véase Borries, *Kant als Politiker*, Scientia Verlag Aalen, 1973, reedición de la edición de Leipzig de 1928, pág. 16.

> tán aún maduros para la libertad de creencia. Según un supuesto tal la libertad nunca tendrá lugar; pues no se puede *madurar* para ella si no se ha sido ya antes puesto en libertad (hay que ser libre para poder servirse convenientemente de las propias fuerzas en la libertad) [y] no se madura jamás para la Razón si no es por medio de los *propios* intentos (que uno ha de ser libre para poder hacer) [...]. Pero erigir en principio el que en general la libertad no vale para aquellos que están sometidos [...] es una usurpación de las regalías de la divinidad misma, que creó al hombre para la libertad.[108]

La razón por la cual uno no debe implicarse en lo que, si tiene éxito, aplaudiría es el «principio trascendental de la publicidad» que rige todas las acciones políticas. Kant ejemplifica este principio en *La paz perpetua* (Apéndice II), donde se refiere al conflicto entre el actor que actúa y el espectador que juzga como un «conflicto entre la política y la moral». El principal principio se enuncia como sigue:

> Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados [...] Un principio que no pueda manifestarse en alta voz sin que se arruine al mismo tiempo mi propio propósito, un principio que, por lo tanto, debería permanecer secreto para poder prosperar y que no puedo confesar públicamente sin provocar indefectiblemente la oposición de todos, un principio semejante sólo puede obtener esta general y necesaria reacción de todos contra mí, cognoscible a priori, por la injusticia con que amenaza a todos.[109]

108. Kant, I., *Die Religion innerbald der Grenzen der blossen Vernunf*, cuarta parte, segunda sección, § 4, n. (trad. cast.: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1969 [1995], págs. 234-235).
109. Kant, I., *La paz perpetua*, págs. 61-62.

Puede demostrarse así la injusticia del despotismo porque «ningún soberano ha osado declarar con franqueza que no reconoce ningún derecho del pueblo frente a él», de este modo «la injusticia de la rebelión se pone de manifiesto, por tanto, en que, si se *confesara públicamente* sus principios, no se podrían realizar sus propios propósitos. Habría que mantenerlos en secreto necesariamente».[110] La máxima de la «habilidad política», por ejemplo, «frustraría su propio propósito» si se hiciese pública; por otra parte, un pueblo que pretendiese instaurar un nuevo gobierno no podría «hacer pública la máxima de una eventual sublevación», porque con tal condición no sería posible la «instauración del Estado» y ésta era «la voluntad del pueblo».

El propio Kant menciona los dos argumentos que contradicen tal razonamiento. En primer lugar, el principio es «negativo, es decir, sólo sirve para conocer lo que no es justo con respecto a los otros» y no «puede afirmarse a la inversa, que las máximas que toleran la publicidad sean por ello justas».[111] En otras palabras, incluso la opinión, sobre todo si no es la opinión desinteresada del espectador sino la opinión parcial carente de crítica de los ciudadanos implicados, puede ser injusta. En segundo lugar, la analogía entre gobernantes y gobernados no es pertinente, ya que «quien posee el supremo poder de decisión no necesita ocultar sus principios». Por ello Kant propone un «principio trascendental y positivo»:

> Todas las máximas que *necesitan* la publicidad (para no fracasar en sus propósitos) concuerdan con el derecho y la política a la vez.[112]

110. Kant, I., *ibid.*, pág. 63.
111. Kant, I., *ibid.*, págs. 62 y 66.
112. Kant, I., *ibid.*, pág. 69.

Esta solución al «conflicto entre la política y la moral» deriva de su filosofía moral, donde el hombre, como individuo singular que es, consulta sólo a su propia razón y descubre la máxima sin contradicciones de la que puede deducir un imperativo. En su filosofía moral la publicidad ya es el criterio de la rectitud. Por ejemplo: «Todo el mundo considera la ley moral como algo que puede proclamar públicamente, pero cree que sus máximas deben mantenerse en secreto» [«Jeder sieht das moralische Gesetz als ein solches an, welches er *offentlich* deklarieren kann, aber jeder sieht seine Maximen als solche an, die verborgen werden müssen»].[113] Las máximas privadas deben someterse a un examen gracias al cual descubro si puedo hacerlas públicas. La moralidad es aquí la coincidencia de lo privado con lo público. Insistir en el carácter privado de la máxima es ser malvado; por lo tanto, la retirada del ámbito público es una característica del mal. Moralidad significa que se es digno de ser *visto*, y no sólo por los hombres sino también, en último término, por Dios, el omnisciente conocedor del corazón [*der Herzenskundige*].

El hombre, en la más pequeña de sus acciones, establece la ley, es el legislador. Pero no puede legislar quien no es libre; plantearnos si la misma máxima puede valer para el hombre libre y para el que no lo es, es una pregunta sin respuesta. E incluso si se acepta la solución kantiana, como se ha expuesto aquí, su condición previa es evidentemente, la «libertad de pluma», a saber, la existencia de un espacio pú-

113. [Traducción de H. Arendt a partir de *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, P. Menzer (comp.), Berlín, Pan Verlag Rolf Heise, 1924; véase Kant, I., *Lectures on Ethics*, Londres, Methuen, 1979, pág. 43, apartado sobre «The Supreme Principle of Morality». *(N. del e.)*]

blico si no para la acción, al menos para la opinión. Para Kant el momento de la rebelión aparece cuando es abolida la libertad de opinión; no rebelarse en una circunstancia semejante representa ser incapaz de responder al viejo argumento maquiaveliano en contra de la moralidad: si no se ofrece resistencia al mal, quienes lo ejercen actuarán como les parezca. Y, por tanto, es cierto que, en la resistencia al mal, probablemente uno se vea involucrado en él; en política el cuidado del mundo precede al cuidado de uno mismo, el propio cuerpo o el alma. (La frase de Maquiavelo, «Amo a mi ciudad natal más que a mi propia alma» es sólo una variante de: «Amo al mundo y a su futuro más que a mi vida o a mi persona».)*

Dos son las hipótesis que permiten a Kant no caer en la contradicción con facilidad. Es consciente de una de ellas en su polémica con Moses Mendelssohn, quien había recusado la idea de Lessing de un «progreso del género humano en su conjunto». Mendelssohn, citado por Kant, escribió:

> El hombre sigue su marcha, pero la Humanidad efectúa continuas oscilaciones hacia arriba y hacia abajo, en medio de límites fijos; mas si se la considera en su conjunto, mantiene en todas las épocas aproximadamente el mismo nivel de moralidad, la misma dosis de religión e irreligión, de virtud y vicio, de felicidad e infortunio.[114]

* Arendt cita una carta de Maquiavelo a su amigo Vettori del 16 de abril de 1527. La misma referencia aparece en *Sobre la revolución*, pág. 38. Acerca de la necesidad de resistir el mal y el análisis de Maquiavelo, véase *The Human Condition*, Londres, Chicago, University of Chicago Press, 1958 (trad. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, pág. 82) y «What is Authority?» (trad. cast.: «¿Qué es la autoridad?», *Entre el pasado y el futuro*, pág. 148). *(N. de la t.)*

114. Kant, I., «En torno al tópico: Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica», *Teoría y práctica*, pág. 52.

La réplica kantiana consiste en que nada tendría sentido sin la hipótesis del progreso; el progreso puede ser «interrumpido, pero jamás roto». Apela a un «deber innato», el mismo argumento que emplea en la *Crítica de la razón práctica*: una voz innata dice «tú debes», y sería contradictorio admitir que yo no puedo cuando mi propia razón me dice que debo (*ultra posse nemo obligatur*: «Nadie está obligado a nada más allá de lo que puede»).[115] El deber aludido en este caso es el de «actuar sobre la posteridad de tal manera que ésta se haga cada vez mejor» (por lo que el progreso debe ser posible), y Kant afirma que, sin esta hipótesis, «la esperanza de tiempos mejores», es absolutamente imposible actuar, porque sólo esta esperanza ha inspirado a los «bienpensantes» a «hacer algo provechoso para el bien común».[116] En la actualidad sabemos que se puede *datar* la idea de progreso y también sabemos que los hombres han actuado siempre, incluso antes de que apareciese tal idea.

La segunda hipótesis de Kant —tal vez la más importante— trata de la naturaleza del mal. Maquiavelo sostiene que el mal se propagará desmesuradamente si los hombres no se resisten, aun a riesgo de ejercerlo ellos mismos. Kant, por el contrario, más o menos de acuerdo con la tradición, cree que el mal es, por su propia naturaleza, autodestructivo:

> La providencia [Kant dice a veces «naturaleza»] proporcionará una salida al fin de la *Humanidad* tomada en el conjunto de su especie, para que ésta alcance su destino final [...] salida a la que, por cierto, se oponen los fines de los *hombres* tomados individualmente. Y justo el hecho de que las inclinaciones —origen del mal— se contrarresten mutuamente faci-

115. Kant, I., *La paz perpetua*, Apéndice I, pág. 45.
116. Kant, I., *Teoría y práctica*, pág. 54.

lita a la razón un libre juego para dominarlas a todas y para hacer que, en lugar de reinar el mal, que se autodestruye, reine el bien, que, una vez implantado, se mantiene por sí mismo en lo sucesivo.[117]

En este punto resulta decisiva de nuevo la perspectiva del espectador. Si se considera la historia como un todo, ¿qué género de espectáculo ofrecería sin la hipótesis del progreso? Según Kant, los términos de la alternativa son, o bien la regresión, que entrañaría la desesperación, o bien la monotonía eterna, que nos haría morir de aburrimiento. Cito el siguiente pasaje para destacar una vez más la importancia del espectador:

> Si es espectáculo digno de una divinidad el de un hombre virtuoso luchando contra adversidades y tentaciones que inducen al mal, sin arredrarse ante ellas a pesar de todo, también es un espectáculo sumamente indigno (no diré ya de una divinidad, sino del más común de los hombres, siempre que sea bienintencionado) el que ofrece periódicamente el género humano ascendiendo unos cuantos pasos hacia la virtud para recaer poco después, y siempre con igual profundidad, en el vicio y la miseria. Contemplar unos instantes esta tragedia quizá pueda ser conmovedor e instructivo, pero el telón por fin tiene que caer, pues a la larga se convierte en farsa, y aunque los actores no se cansen, porque están chiflados [¿Están chiflados todos los actores?], sí se cansa el espectador, que en un acto u otro tiene ya bastante, si de ahí es capaz de inferir fundadamente que esa interminable pieza será siempre igual [*Einerlei*].[118]

117. *Ibid.*, págs. 58-59.
118. *Ibid.*, pág. 53.

NOVENA CONFERENCIA

La última garantía de que todo está bien, al menos para el espectador, es, como se indica en *La paz perpetua*, la naturaleza misma, que *también* puede llamarse providencia o destino. El propósito de la naturaleza es «que a través del antagonismo de los hombres surja la armonía, incluso contra su voluntad».[119] La discordia es un factor tan importante en el designio de la naturaleza que sin ella no puede imaginarse progreso alguno, y no podría alcanzarse una armonía última sin progreso.

El espectador, al no estar implicado, puede reconocer el designio de la providencia, o naturaleza, que permanece oculto para el actor. Así, por un lado tenemos el espectáculo y el espectador y, por otro, los actores y los acontecimientos singulares y todo lo que sucede de modo contingente y fortuito. En el contexto de la Revolución francesa a Kant le parecía que la perspectiva del espectador era portadora del sentido último del acontecimiento, aunque no pudiera extraerse de ella ninguna máxima para la acción. Ahora debemos analizar una situación en la que lo opuesto parece, de algún modo, ser cierto para Kant, una situación en la que los acontecimientos singulares —y también los actores— ofrecen un espectáculo «sublime» y en el que, además, lo sublime podría coincidir con el designio oculto de la naturaleza; aun así, la razón, que proporciona nuestras máximas de acción, nos prohíbe de modo categórico participar en este acto «sublime». Veamos la postura kantiana a propósito de la guerra. Mientras que en el tema de la revolución sus simpatías se decantaban de forma inequívoca a favor de ella, respecto de la

119. Kant, I., *La paz perpetua*, Suplemento primero, pág. 31.

guerra sus simpatías se alinean sin reservas y sin lugar a dudas junto a la paz.

En *La paz perpetua* leemos que «la razón, desde el trono del máximo poder legislativo moral condena la guerra como una vía jurídica y convierte, en cambio, en un deber inmediato el estado de paz, que no puede establecerse o garantizarse, ciertamente, sin un pacto entre los pueblos».[120] No existe la menor vacilación sobre cuál debería ser en este asunto nuestra máxima de acción. Sin embargo, esto no es lo que podría concluir el simple espectador, que no actúa y confía por completo en lo que ve; y el irónico título del opúsculo alude a la posible contradicción. En el título original, *Zum ewigen Frieden*, la satírica inscripción escrita en el rótulo de una posada holandesa* se refiere, por supuesto, al cementerio. *Éste* es el lugar de la paz perpetua, y el posadero ofrece las bebidas que, ya en esta vida, conducirán a ese ansiado estado. ¿Qué sucede con la paz? ¿Es la paz la inactividad que también podría llamarse muerte? Kant expresó más de una vez su *opinión* sobre la guerra, opinión elaborada a partir de sus *reflexiones* sobre la *historia* y el curso de la humanidad, pero en ningún lugar se expresó tan enfáticamente como en la *Crítica del Juicio*, donde discute el tema, de un modo bastante característico, en la sección dedicada a lo sublime:

> ¿Qué es lo que, incluso para el salvaje, es objeto de la mayor admiración? Un hombre que no se aterra, que no teme, que no huye del peligro [...]. Incluso en el estado social más civilizado perdura aquella preferente consideración hacia el

120. *Ibid.*, pág. 24.
* Kant, I., *La paz perpetua*, pág. 3. *(N. de la t.)*

guerrero [...] porque en ello se conoce la invencibilidad de su espíritu por el peligro. De aquí que [...] en la comparación del hombre de Estado con el general [...] el juicio estético decide en favor del último. La guerra misma [...] tiene algo de sublime en sí [...] en cambio, una larga paz suele hacer dominar el mero espíritu de negocio, y con él el bajo provecho propio, la cobardía y la malicia, y rebajar el modo de pensar del pueblo.[121]

Tal es el juicio del espectador (es decir, el juicio estético). Aquello que el espectador, que ve el lado sublime de la guerra —el valor del hombre—, no tiene en cuenta es algo que Kant menciona, en tono jocoso, en un contexto diferente: las naciones enzarzadas en una guerra son como dos borrachines en una tienda de porcelanas.[122] El mundo (la tienda de porcelanas) se deja a un lado. Pero esta consideración se resuelve en cierto sentido cuando Kant plantea la cuestión: ¿en qué aspecto son buenas las guerras respecto del progreso y la civilización? Y aquí, de nuevo, la respuesta kantiana es inequívoca. El «designio último» de la naturaleza es «un todo *cosmopolita*, es decir, un sistema de todos los Estados que corren el peligro de hacerse daño unos a otros». Sin embargo, la guerra, «una empresa no premeditada (excitada por pasiones desenfrenadas)», no sólo puede *contribuir* realmente, por su mismo sinsentido, a la preparación de una eventual paz cosmopolita (es posible que el puro cansancio acabe imponiendo lo que ni la razón ni la buena voluntad han sido capaces de conseguir), sino que

121. Kant, I., *Crítica del Juicio*, § 28.

122. Kant, I., «Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor», en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, pág. 100. [Kant cita a Hume. *(N. del e.)*]

> [...] a pesar de los tormentos horribles con que la guerra abruma a la especie humana y de las desgracias, quizás aún mayores, que su preparación constante origina en la paz, es, sin embargo, un impulso [...] para desarrollar, hasta el más alto grado, los talentos que sirven a la cultura.[123]

En resumen, la guerra «no es tan incurablemente mala como la fosa de la monarquía universal».[124] Y la pluralidad de las naciones, junto con los conflictos que engendra, es el vehículo del progreso.

Estas intuiciones del juicio estético y reflexionante carecen de consecuencias prácticas para la acción. En lo referente a la acción, sin duda

> la razón práctico-moral expresa en nosotros su veto irrevocable: *no debe haber guerra* [...]. Por tanto, la cuestión no es ya la de saber si la paz perpetua es algo o es un absurdo, y si nos engañamos en nuestro juicio teórico si suponemos lo primero; sino que hemos de actuar con vistas a su establecimiento como si fuera algo que a lo mejor no es [...] Y aunque esto último —lo que concierne al cumplimiento de este propósito— quedara como un deseo irrealizable [...] es un deber.[125]

Pero estas máximas para la acción no invalidan el juicio estético y reflexionante. En otras palabras, aunque Kant hubiera actuado siempre a favor de la paz, sabía y conservaba en la mente su juicio. Si hubiese actuado a partir del conocimiento adquirido como espectador, ante su propio espíritu habría aparecido como un criminal. Si, por su «deber moral», hubie-

123. Kant, I., *Crítica del Juicio*, § 83.

124. Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, pág. 205, n.

125. Kant, I., *La metafísica de las costumbres*, segunda parte de la doctrina del derecho, Conclusión, pág. 195.

se olvidado su discernimiento como espectador, habría llegado a ser lo mismo que tantas personas bienintencionadas involucradas u ocupadas en los asuntos públicos: un loco idealista.

En los párrafos que he mencionado aparecen casi siempre dos elementos bastante distintos, factores estrechamente interconectados en la mente de Kant pero que no guardan más relación entre sí. El primero corresponde a la posición del espectador. Éste veía las cosas más importantes porque podía descubrir un sentido en el curso de los acontecimientos, un sentido que ignoraban los actores. La base existencial de su percepción era su desinterés, su no participación, su falta de implicación. El interés desinteresado del espectador reconoció la Revolución francesa como un gran acontecimiento. El segundo elemento era la idea de progreso, la esperanza en el porvenir, donde se juzga el acontecimiento en función de lo que promete para las generaciones futuras. Ambas perspectivas coinciden en la valoración kantiana de la Revolución francesa, pero esto no incide en los principios de la acción. No obstante, las dos coincidían en cierta manera también en la valoración kantiana de la guerra. La guerra es causa del progreso, algo innegable si se considera la estrecha relación entre la historia de la tecnología y la historia militar. Y la guerra contribuye también al progreso hacia la paz; la guerra es tan espantosa que, cuanto más lo es, mayor es la probabilidad de que los hombres se tornen razonables y busquen acuerdos internacionales que les conduzcan a la paz. («El destino guía a quien se somete, arrastra al que se resiste»: *Fata ducunt volentem, trahunt nolentem*).[126*] Pero

126. Kant, I., *La paz perpetua*, pág. 37. (La cita es de Séneca.)

* En *La paz perpetua* se recoge la referencia como *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*; el cambio de orden puede indicar que Arendt, como otras veces, cita de memoria. *(N. de la t.)*

para Kant no se trata del destino, sino del progreso, un designio que actúa a espaldas de los hombres, una astucia de la naturaleza o, más tarde, una astucia de la historia.

La primera de estas nociones —esto es, que sólo el espectador y jamás el actor sabe qué está sucediendo— es tan vieja como las montañas. De hecho, se encuentra entre las más antiguas y firmes nociones filosóficas. La idea de la superioridad del modo de vida contemplativo deriva por completo de esta intuición según la cual el sentido (o la verdad) sólo se revela a quienes se abstienen de actuar. La propongo en su forma más simple y menos sofisticada, la de una parábola atribuida a Pitágoras:

> La vida se parece a una asamblea de gente en los Juegos; así como unos acuden a ellos para competir, otros para comerciar y los mejores [vienen] en calidad de espectadores [*theatai*], de la misma manera, en la vida, los esclavos andan a la caza de reputación [*doxa*] y ganancia, los filósofos, en cambio, de la verdad.[127]*

Los hechos en los que se basa esta apreciación son, en primer lugar, que sólo el espectador ocupa una posición que le permite ver el conjunto; el actor, al tener un papel en la obra, debe representarlo y es, por definición, parcial. El espectador es imparcial: no se le asigna ningún papel, pues retirarse de toda participación directa para situarse en una po-

127. Diógenes Laercio, *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*, VIII, 8. Arendt sigue la traducción del fragmento 278 de G. S. Kirk y J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966 (trad. cast.: *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1970 [1981], pág. 322).

* En *La vida del espíritu*, pág. 115, también aparece esta referencia y se aborda la misma temática. *(N. de la t.)*

sición más allá del juego es una *conditio sine qua non* de todo juicio. En segundo lugar, lo que interesa al actor es la *doxa*, la reputación, es decir, la opinión de los otros (el término *doxa* significa tanto «reputación» como «opinión»).* El renombre se adquiere gracias a la opinión de los otros. Para el actor, la cuestión decisiva es entonces cómo aparece ante los otros (*dokei hois allois*); el actor depende de la opinión del espectador, no es, para decirlo en terminología kantiana, autónomo. No se conduce a sí mismo de acuerdo con una voz innata de la razón, sino en función de las expectativas de los espectadores. La norma es el espectador, y esta norma es autónoma.

Si traducimos esto al lenguaje de la filosofía, se llega a la supremacía del modo de vida del espectador, el *bios theōrētikos* (de *theōrein*: «contemplar»). Aquí uno se escapa de la caverna de las opiniones para ir a la búsqueda de la verdad; ya no de la verdad de los juegos festivos, sino de la verdad de las cosas eternas, que no pueden ser diferentes de lo que son (todos los asuntos humanos pueden ser distintos de lo que efectivamente son) y que, por tanto, son necesarias. En la medida en que se pueda realizar esta retirada se alcanza aquello que Aristóteles llamó *athanatizein*, el «inmortalizar» (entendido como actividad), que se cumple con la parte divina del alma.** La perspectiva kantiana es otra: uno se retira adoptando el

* En «Filosofía y política», *op. cit.*, págs. 23-24, Arendt escribe: «La palabra *doxa* no significa sólo opinión sino también esplendor y fama. Como tal está relacionada con el ámbito político que es la esfera pública en la que cada cual puede aparecer y mostrar quién es [...] En la vida privada uno permanece escondido y no puede ni aparecer ni brillar, por lo que consecuentemente no puede haber tampoco *doxa* en ella». *(N. de la t.)*

** Arendt alude aquí al célebre pasaje de la *Ética nicomáquea* (X, 7, 1177b) de ristóteles: «Pero no hemos de tener, como algunos nos aconsejan, pensamientos huanos puesto que somos hombres, ni mortales puesto que somos mortales —sino en

punto de vista «teorético», contemplativo, del espectador, pero esta posición es la del juez. La terminología y la filosofía kantiana están repletas de metáforas jurídicas: los acontecimientos del mundo comparecen ante el tribunal de la razón. En ambos casos, absorto en el espectáculo, me encuentro al margen del mismo, abandoné el punto de vista que determina mi existencia fáctica, con sus condiciones contingentes y accesorias. Kant hubiese dicho: adopté una perspectiva general, la imparcialidad que se le supone al juez cuando emite un veredicto; y los griegos: hemos renunciado al *dokei moi*, al «me parece», y al deseo de aparecer ante los otros; hemos renunciado a la *doxa*, que es a la vez opinión y fama.

En la filosofía kantiana esta antigua idea se relaciona con otra totalmente nueva, la idea del progreso, que, de hecho, proporciona el estándar desde el que se juzga. El espectador griego, tanto en las fiestas mundanas como en la contemplación de lo eterno, observa y juzga (descubre la verdad) el cosmos del acontecimiento particular en sus propios términos, sin relacionarlo con un proceso más extenso en el que puede o no desempeñar un papel. En realidad sólo estaba interesado en el hecho singular, en el acto particular. (Piénsese en la columna griega, en la ausencia de escaleras, etc.)

---

la medida de lo posible inmortalizarnos y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros». Arendt comenta varias veces el *athanatizein* de Aristóteles, si bien desde perspectivas diversas. En *La vida del espíritu*, pág. 164 y sigs. analiza cómo para los griegos la actividad filosófica era el acceso a la inmortalidad, gracias a la actividad del *nous*, que es la contemplación de lo eterno. La filosofía aparece con la experiencia «prefilosófica» de los griegos, para los cuales la excelencia del hombre residía en la gloria eterna adquirida gracias a la acción imperecedera y digna de ser recordada. Para Arendt, la *polis* era la «garantía contra la futilidad de la vida individual, el espacio protegido contra esta futilidad y reservado para la relativa permanencia, si no inmortalidad de los mortales», *La condición humana*, pág. 65. *(N. de la t.)*

Su significado no dependía ni de las causas ni de las consecuencias. La narración [*story*], una vez finalizada, contenía todo el significado. Esto también sirve para la historiografía griega y explica por qué Homero, Heródoto y Tucídides pudieron ser justos con el enemigo vencido. La historia [*story*] puede contener también reglas válidas para las generaciones futuras, pero permanece como una historia [*story*] singular. El último libro escrito con este espíritu es, a mi entender, las *Historias florentinas* de Maquiavelo, conocidas con el título erróneo de *Historia de Florencia*.* Lo fundamental es que, para Maquiavelo, la historia [*history*] era sólo el libro inmenso que contenía todas las historias [*stories*] de los hombres.

Erigir el progreso en norma a partir de la cual valorar la historia [*history*] en cierto modo invierte el viejo principio de que el sentido de la historia [*story*] se revela sólo cuando llega a su fin (*Nemo ante mortem beatus esse dici potest* [«Ninguno puede ser llamado feliz antes de su muerte»]). En Kant, la importancia de la narración [*story*] o del acontecimiento no reside en su cumplimiento, sino en el hecho de que abre nuevos horizontes para el futuro. Es la *esperanza* que representaba para las generaciones futuras lo que hizo de la Revolución francesa un acontecimiento significativo. Este sentimiento estaba muy extendido. Hegel, para quien la Revolución francesa también suponía un cambio decisivo, la describe siempre con metáforas como «un espléndido amanecer», «la aurora», etc. Se trata de un acontecimiento de «la historia del mundo» porque contiene las semillas del futuro. Ahora la cuestión es la siguiente: ¿quién es entonces el sujeto de la his-

* Maquiavelo, N., *Istorie Fiorentine* (trad. cast.: *Historia de Florencia*, Madrid, Alfaguara, 1979). *(N. de la t.)*

toria? Los revolucionarios no lo son, ciertamente, porque ellos no tenían en mente la historia del mundo. La historia del mundo sólo puede adquirir sentido si

> mediante las acciones de los hombres, surge algo más que lo que ellos se proponen y alcanzan, algo más de lo que ellos saben y quieren inmediatamente. Los hombres satisfacen su interés; pero, al hacerlo, producen algo más, algo que está en lo que hacen, pero que no estaba en su conciencia ni en su intención. Pongamos como ejemplo análogo el de un hombre que incendia la casa de otro, en venganza [...]. [La acción inmediata] consiste en acercar una pequeña llama a un punto de una viga [...]. [Lo que sigue no era intencionado] se produce un gran incendio [...]. Esto no estaba ni en el hecho inmediato ni en la intención del que tal hizo [...]. Se puede retener de este ejemplo que, en la acción inmediata, puede haber algo más que en la voluntad y en la conciencia del autor.[128]

Éstas son palabras de Hegel, pero podría haberlas escrito Kant. Existe todavía una diferencia entre ambos que posee dos puntos de suma importancia. Para Hegel el «espíritu absoluto» es el que se revela a sí mismo en el proceso, y esto es lo que puede comprender el filósofo al finalizar esta revelación. En cambio para Kant, el sujeto de la historia del mundo es la especie humana en sí. Además, según Hegel, la revelación del espíritu absoluto debe alcanzar un fin (para Hegel la historia [*history*] tiene un fin; el proceso no es infinito, la historia [*story*] tiene un fin y sólo se necesitan muchas generaciones y muchos siglos para llegar a él). No es el hombre si-

128. Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (trad. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, 1ª edición en Revista de Occidente, 1975; Madrid, Alianza, 1980, pág. 85).

no el espíritu absoluto el que, finalmente, se revela, y la grandeza del hombre se realiza sólo en la medida en que puede comprenderlo. Según Kant, por el contrario, el progreso es perpetuo, no existe nunca un fin para él; de modo que no existe un final de la historia [*history*]. (En Hegel, como en Marx, la idea de que existe un fin de la historia [*history*] resulta decisiva; por ello implica la inevitable pregunta «¿qué sucederá, si algo sucede, cuando se alcance el fin?», dejando al margen la inclinación de cada generación a creer que este fin escatológico acaecerá durante su propio período vital. Como acertadamente señaló Kojève, al llevar a sus máximas implicaciones la parte de la filosofía hegeliana que influyó en Marx: «Después del fin de la historia [*history*], el hombre no puede hacer nada más que repensar de forma perpetua el proceso histórico que se ha completado».[129] Por otro lado, para Marx la sociedad sin clases y el reino de la libertad, basados en la abundancia, conducen a un estado en el que todo el mundo puede dedicarse a toda suerte de aficiones.)

Regresando a Kant, el sujeto de la historia del mundo es el género humano. El designio de la naturaleza es desarrollar todas las capacidades de la humanidad, entendiendo por humanidad una de las especies animales de la naturaleza, con la diferencia decisiva de que la especie en los animales «no significa sino el rasgo característico en el que coinciden todos los individuos entre sí».[130] En el caso del género humano todo es diferente. Por ello,

129. Kojève, A., «Hegel, Marx and Christianity», en *Interpretation* I, 1970, pág. 37.

130. Kant, I., «Rezension zu: Johann Gottfried Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit» (trad. cast.: «Recensiones sobre la obra de Herder "Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad"», tercera recensión, en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, pág. 56).

> entendemos el conjunto de una serie de generaciones que se extiende hasta el infinito (hasta lo indeterminable) [...] tal serie se aproxima incesantemente a la línea de su destino [...] esta línea del destino es asintótica a cada uno de los puntos de la línea generacional y coincide con ésta en el todo; en otras palabras, que ningún miembro de todas las generaciones del género humano alcanza plenamente su destino, sino únicamente la especie [...] la tarea del filósofo consiste en afirmar que el destino del género humano en su conjunto es un progresar ininterrumpido.[131]

Tratemos de extraer algunas conclusiones de ello. Podemos decir que la historia [*history*] es algo inmanente al género humano; la esencia del hombre no puede ser determinada. Y a la pregunta kantiana «¿por qué existen los hombres?», la respuesta no es otra que «no puede contestarse a esta cuestión». De hecho, «el valor de [su] existencia» puede ser revelado «sólo en la totalidad» y nunca en un hombre o en una generación de hombres, dado que el proceso mismo es perpetuo.

Por tanto, en el centro de la filosofía moral kantiana se encuentra el individuo; en el centro de su filosofía de la historia (o, mejor, su filosofía de la naturaleza) se halla el progreso continuo de la raza humana, o la humanidad. (Esto es; la historia [*history*] desde una perspectiva general.) La perspectiva, el punto de vista general, está ocupada, preferentemente, por el espectador, que es un «ciudadano del mundo» o, con más exactitud, un «espectador del mundo». Es él quien establece, al tener una idea del todo, si en un acontecimiento singular, particular, se da progreso o no.

131. *Ibid.*

DÉCIMA CONFERENCIA

Estábamos hablando de la incompatibilidad entre el espectador y el actor. El espectáculo ofrecido al espectador —representado, por así decirlo, para su juicio— es la historia [*history*] como un todo, y el verdadero héroe de este espectáculo es el género humano en la «serie de generaciones que se extiende hasta el infinito». Este proceso no tiene fin; «el destino del género humano es un progresar ininterrumpido», y en él se realizan las aptitudes de la especie humana, se desarrollan hasta el «punto más elevado», si bien un punto tan elevado, en un sentido absoluto, no existe. El destino último, en el sentido de la escatología, no existe, pero los dos objetivos principales que orientan el progreso, aunque sea a espaldas de los actores, son la *libertad* (en el sentido simple y elemental de que ninguno domina a sus semejantes) y la *paz* entre los Estados como condición para la concordia del género humano. El progreso ininterrumpido hacia la libertad y la paz, garantizando la segunda el libre intercambio entre los Estados de la tierra: tales son las ideas de la razón, sin las cuales el mero relato [*story*] de la historia [*history*] carecería de sentido. Es el todo lo que confiere significado a los particulares si son hombres dotados de razón quienes los consideran y juzgan. Los hombres, en tanto que criaturas vivas que forman parte de la naturaleza, van más allá de ésta gracias a una razón que pregunta: «¿Cuál es el propósito de la naturaleza?». La naturaleza, al crear una especie dotada de una facultad para plantear tales cuestiones, creó su propio señor. La especie humana se distingue del resto de especies animales porque posee lenguaje y razón y porque sus facultades son capaces de desarrollarse hasta lo indeterminable.

Por el momento, hemos considerado al espectador en singular, como el mismo Kant —con buen criterio— hace con frecuencia. En primer lugar, está el simple hecho de que un observador puede percibir a muchos actores, quienes ofrecen a una el espectáculo que se desarrolla ante sus ojos; en segundo, el peso conjunto de la tradición, según la cual el modo de vida contemplativo presupone el aislamiento de los muchos; se caracteriza, por así decirlo, porque la contemplación es una actividad solitaria o, por lo menos, puede desarrollarse en solitud [*solitude*].* Recuérdese que Platón, en el mito de la caverna,[132] narra cómo los habitantes de la misma, los muchos que observan el juego de sombras sobre las paredes que tienen ante sí, están «atados por las piernas y el cuello, de modo que tengan que estarse quietos y mirar únicamente hacia delante, pues las ligaduras les impiden volver la cabeza». De este modo no pueden intercambiar opiniones entre sí acerca de lo que ven. El filósofo que regresa de la luz del mundo de las ideas no es la única figura completamente sola. También los espectadores de la caverna están separados los unos de los otros. Por otra parte, la acción nunca es

* Arendt distingue entre «solitud» (*solitude*) y «soledad» (*loneliness*). Escribe: «El pensar, hablando desde el punto de vista existencial, es una empresa solitaria [*solitary*], pero no aislada [*lonely*]; la solitud [*solitudine*] es aquella situación humana en la que uno se hace compañía a sí mismo. La soledad [*loneliness*] aparece cuando estoy solo sin poder separar en mí el dos-en-uno, ni hacerme compañía a mí mismo, cuando, como solía decir Jaspers, "me falto a mí mismo" (*Ich bleibe mir aus*) o, por expresarlo de otro modo, cuando soy uno y sin compañía.

»Quizá nada indique con más fuerza que el hombre existe *esencialmente* en plural que el hecho de que su solitud actualice, durante la actividad pensante, la mera conciencia que tiene de sí mismo» (*La vida del espíritu*, págs. 207-208). El pensamiento actualiza, en la solitud, el «dos-en-uno», a lo que Platón llamó «el diálogo silencioso del yo consigo mismo» (Platón, *Teeteto*, 189e; *Sofista*, 263e); véase también «Thinking and Moral Considerations: A lecture» (trad. cast.: «El pensar y las reflexiones morales», *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995). *(N. de la t.)*

132. Platón, *República*, 514a y sigs.

posible en solitud [*solitude*] o aislamiento; un hombre solo necesita, como mínimo, de la ayuda de otros para realizar su cometido, cualquiera que éste sea. Cuando la distinción entre ambos modos de vida, el político (activo) y el filosófico (contemplativo), se configura de tal suerte que sean mutuamente excluyentes —como, por ejemplo en la filosofía política de Platón—, se llega a una separación radical entre quien *sabe* lo que se debe hacer y quienes, siguiendo sus consejos o sus mandatos, lo llevan a cabo. Ésta es la idea central de *El político* de Platón: el gobernante ideal (*archōn*) no actúa; es el hombre sabio que inicia y conoce el fin intencional de la acción, y por ello gobierna.* Por consiguiente, sería del todo superfluo, e incluso dañino para él, divulgar sus intenciones. Sabemos que en Kant, por el contrario, la publicidad es el «principio trascendental» que debe guiar toda acción. Todo acto que «necesita de la publicidad» para no comprometer su propósito es —como se recordará— un acto que conjuga política y derecho. Kant no puede tener las mismas ideas que Platón sobre el actuar y el juicio, o sobre la contemplación y el saber.

Si nos preguntamos dónde se encuentra y quién es este público que podría dar publicidad al proyecto que emprende, vemos que, en el caso kantiano, no se trata de un público que actúa como gobierno o que forma parte del mismo. El público en el que piensa es, por supuesto, el público cultivado, y lo que cuenta es el peso de su opinión y no el de sus votos [electorales]. En la Prusia de las últimas décadas del

* Arendt aborda este tema de forma más extensa en *La condición humana*, págs. 243-247. Según Arendt, «Platón fue el primero en introducir la división entre quienes saben y no actúan y los que actúan y no saben», «abre una brecha entre los dos modos de acción, *archein* y *prattein* ("comienzo" y "actuación"), que, según el pensamiento griego, estaban relacionados». *(N. de la t.)*

siglo XVIII —es decir, en un país gobernado por un monarca absoluto, respaldado por una burocracia de funcionarios relativamente ilustrados, que, al igual que el monarca, estaban completamente alejados de «los súbditos»— no podía existir otro ámbito verdaderamente público más que éste del público que lee y escribe. Lo secreto e impenetrable por definición era precisamente el ámbito del gobierno y de la administración. Si leen los textos de los que he sacado mis citas, verán que Kant sólo podía concebir la acción bajo la forma de actos de las autoridades del momento (fueran éstas las que fueran), es decir, como actos gubernamentales. Toda acción efectiva por parte de los súbditos sólo podía consistir en actividades de conspiración, en actos y complots de sociedades secretas. En otras palabras, para Kant la alternativa al gobierno existente no es la revolución sino un *coup d'état*. Y un golpe de Estado, al contrario que una revolución, debe prepararse en secreto, mientras que los grupos o los partidos revolucionarios siempre desean hacer públicos sus objetivos y reunir a importantes sectores de la población en torno a su causa. Otro tema es si esta estrategia ha originado siempre una revolución o no, pero importa comprender que la condena kantiana de la acción revolucionaria se basa en un malentendido, puesto que él la concibe como un *coup d'état*.

Solemos concebir la diferencia entre la contemplación y la acción en los mismos términos que la relación entre teoría y práctica. Si bien es cierto que Kant escribió sobre esta cuestión un opúsculo titulado *En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»*, también lo es —algo que se demuestra en ese ensayo— que no entendía el problema como nosotros. El concepto kantiano de práctica está determinado por la razón práctica; y la *Crítica de la razón*

práctica, que no se ocupa ni de la acción ni del juicio, lo dice todo al respecto. El juicio, que nace del «placer contemplativo» y de la «complacencia inactiva», no tiene cabida en ella.[133] En el ámbito práctico no es el juicio sino la voluntad la que es determinante, y esta voluntad sigue pura y simplemente la máxima de la razón. Incluso en la *Crítica de la razón pura* Kant inicia su discusión del «uso puro de la razón» abordando sus implicaciones *prácticas*, si bien en ese momento deja provisionalmente de lado «las ideas prácticas», esto es, morales, «para volver sólo a la razón en su uso especulativo».[134] Esta especulación concierne al destino último del individuo, al fin supremo de las «más elevadas cuestiones».[135]* «Práctico» significa «moral» para Kant y concierne al individuo *qua* individuo. Su verdadero opuesto no sería la teoría, sino la especulación: el uso especulativo de la razón. La auténtica teoría de Kant en los asuntos políticos era la teoría del progreso ininterrumpido y una confederación de Estados capaz de otorgar realidad política a la *idea* de humanidad. Quienquiera que trabajase en esa dirección era bien recibido. Pero estas ideas, gracias a las cuales meditaba sobre los asuntos humanos en general, son muy diferentes de la «simpatía rayana en el entusiasmo» que se apropió de los espectadores de la Revolución francesa y de la «exaltación con la que simpatizó el público que observaba los acontecimientos desde fuera sin albergar la menor intención de participar». Según Kant, fue

133. Kant, I., *La metafísica de las costumbres*, pág. 15.

134. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, B362 y sigs., B371 y sigs.

135. *Ibid.*, B883.

* Kant escribe que «la finalidad propia de la investigación metafísica se reduce a tres ideas: *Dios, libertad* e *inmortalidad* [...] El conocimiento de estas ideas haría depender la *teología*, la *moral* y, a través de la combinación de ambas, la *religión* —y consiguientemente, los fines supremos de nuestra existencia, simple y exclusivamente de la facultad especulativa de la razón», *Crítica de la razón pura*, B395, n. *(N. de la t.)*

esta simpatía la que hizo de la revolución un «fenómeno [que] no se olvida jamás»* —o, en otras palabras, la convirtió en un acontecimiento público y significativo para la historia del mundo—. Así, no eran los actores, sino los espectadores que la aplaudían, lo que constituía la esfera pública apropiada para este acontecimiento particular.

Dado que Kant no escribió su filosofía política, la mejor forma de descubrir lo que pensaba al respecto es regresar a la «Crítica del juicio estético», donde, al discutir la producción de las obras de arte en su relación con el gusto, que juzga y decide sobre ellas, afronta un problema análogo. Estamos inclinados a pensar —por razones en las que no es preciso entrar— que para juzgar un espectáculo primero debe existir éste; que el espectador presupone al actor. Solemos olvidar que nadie en su sano juicio montaría un espectáculo sin estar seguro de contar con espectadores para contemplarlo. Kant está convencido de que el mundo sería un desierto sin el hombre, y para él un mundo sin hombres quiere decir sin espectadores. En su análisis del juicio estético, establece una distinción entre el genio y el gusto. Para producir obras de arte se requiere el genio; para juzgarlas y decidir si son o no objetos bellos, no se necesita «nada más» (diríamos nosotros, pero no Kant) que el gusto. «Para el juicio de objetos bellos como tales se exige *gusto* [...] para la producción de tales objetos, se exige *genio*».[136] Según Kant el genio compete a la imaginación productiva y a la originalidad, mientras que el gusto es una mera cuestión de juicio. Plantea la cuestión sobre cuál de las dos facultades es la «más noble» —¿cuál es la condición

* Kant, I., «Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor», en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, págs. 89-91. (*N. de la t.*)

136. Kant, I., *Crítica del Juicio*, § 48.

sine qua non «[a la que] se ha de mirar en el juicio del arte como arte bello?»—,[137] admitiendo, desde luego, que la mayoría de los que juzgan la belleza carecen de la facultad de la imaginación productiva, denominada genio, mientras que los pocos dotados de él no están privados de la facultad del gusto. La respuesta es:

> Para la belleza no es tan necesaria la riqueza y la originalidad de ideas como más bien la adecuación de aquella imaginación en la libertad, a la conformidad a leyes del entendimiento [que se llama gusto], pues toda la riqueza de la primera no produce en su libertad, sin ley, nada más que absurdos; el juicio, en cambio, es la facultad de acomodarlos al entendimiento.
>
> El gusto es, como juicio en general, la disciplina (o reglamentación del genio); si bien le corta mucho las alas [...] le da una dirección [...], y al introducir claridad y orden en la multitud de pensamientos [del genio;] hace las ideas duraderas, capaces de un largo y, al mismo tiempo, general aplauso, de provocar la continuación de otros y una cultura en constante progreso. Así, pues, si en la oposición de ambas cualidades, dentro de un producto, hay que sacrificar algo, más bien debería ser en la parte del genio.[138]

Kant admite esta subordinación del genio al gusto, aunque el juicio sin el genio no encontraría nada que juzgar. Pero Kant explicita que «para el arte bello [...] serían exigibles *imaginación*, *intelecto*, *espíritu* y *gusto*» y, en una nota, añade que «las tres primeras facultades reciben sólo con la cuarta su unificación»,[139] a saber, por el gusto, o sea, la facultad de

137. *Ibid.*, § 50.
138. *Ibid.*
139. *Ibid.*

juzgar. Por otra parte, el espíritu —facultad específica, distinta de la razón, del intelecto y de la imaginación— permite al genio encontrar una expresión para las ideas, «mediante la cual la disposición subjetiva del espíritu producida, pueda ser comunicada a otros».[140] En otras palabras, el espíritu, aquello que inspira el genio, y sólo a él, y que «ninguna ciencia puede enseñar y ninguna laboriosidad aprender»,[141] consiste en expresar «lo inefable en el estado del alma [*Gemütszustand*]» que ciertas representaciones producen en nosotros, pero para las que carecemos de palabras y, por lo tanto, seríamos incapaces de comunicarlas a otros sin el auxilio del genio; la labor propia del genio es hacer este estado del espíritu «generalmente comunicable». La facultad que guía esta comunicabilidad es el gusto, y el gusto —o juicio— no es el privilegio del genio. La condición *sine qua non* de la existencia de los objetos bellos es la comunicabilidad; el juicio del espectador crea el espacio sin el cual tales objetos no podrían aparecer. El ámbito público lo constituyen los críticos y los espectadores y no los actores o los productores [*makers*]. Y este crítico y este espectador están presentes en todo actor y creador [*fabricator*]; sin esta facultad crítica y de juicio, quien actúa [*doer*] o produce [*maker*] estaría tan alejado del espectador que ni siquiera podría ser percibido. O, por decirlo de otra forma, pero siempre en la terminología kantiana, la originalidad del artista (o la novedad del actor) depende de su capacidad para hacerse comprender por aquellos que no son artistas (o actores). Y si bien se puede hablar, dada su originalidad, de un genio en singular, nunca podremos referirnos, como hizo Pitágoras, de la misma ma-

140. *Ibid.*, § 49.
141. *Ibid.*

nera *al* espectador. Los espectadores existen sólo en plural. El espectador no está implicado en la acción, pero siempre está estrechamente coimplicado con los otros espectadores. No comparte con el creador la facultad del genio —la originalidad—, ni con el actor la facultad de la novedad; la facultad que tienen en común es la facultad de juzgar.

En lo que se refiere a la «producción» [*making*], esta intuición se remonta como mínimo a la Antigüedad latina (por diferenciarla de la griega). Lo encontramos expresado por vez primera en *De oratore*, de Cicerón:

> Pues todo el mundo discrimina [*diiudicare*], mediante algún sentido silencioso, distingue entre lo verdadero y lo falso en cuestiones del arte y la proporción sin tener conocimiento alguno ni del arte ni de la proporción: y así como pueden hacerlo en el caso de las pinturas y las estatuas y otras creaciones similares hacia cuya comprensión la naturaleza les ha dotado de menor bagaje, tanto más podrán desplegar esta distinción en el juicio de los ritmos y la pronunciación de las palabras, pues éstas están enraizadas [*infixa*] en el sentido común, y ha querido la naturaleza que en tales casos nadie sea del todo incapaz para percibirlas y experimentarlas [*expertus*].[142]

Y sigue, para subrayar que es auténticamente maravilloso y singular,

> [...] la poca diferencia que existe entre la persona instruida y la ignorante en la capacidad de enjuiciar, mientras que en la de crear es enorme.[143]

142. Cicerón, *De oratore*, III, 195.
143. *Ibid.*, III, 197.

Kant, en esta misma línea, subraya en su *Antropología* cómo la locura es la pérdida de este sentido común que nos permite juzgar como espectadores; su opuesto es un *sensus privatus*, un sentido privado, que llama también «*Eigensinn* lógico».[144] Éste supone que nuestra facultad lógica, aquella que nos permite derivar conclusiones desde premisas, podría funcionar efectivamente sin la comunicación; sólo que, si la locura ha ocasionado la pérdida del sentido común, entonces conduciría a resultados insanos precisamente porque se ha separado de la experiencia que nada más puede ser válida y confirmada por la presencia de los otros.

El aspecto más sorprendente de esto es que el sentido común, la facultad de juzgar y discernir entre lo correcto y lo que no lo es, debe fundarse en el sentido del gusto. De los cinco sentidos con que contamos, tres de ellos nos presentan claramente los objetos del mundo exterior y son así fácilmente comunicables. La vista, el oído y el tacto llevan directa y, por así decirlo, objetivamente, a los objetos; gracias a estos sentidos, se puede identificar los objetos, compartirlos con los demás; expresarlos en palabras, debatirlos, etc. El olfato y el gusto proporcionan sensaciones internas que son totalmente privadas e incomunicables; lo que yo saboreo o lo que huelo no puede llegar a expresarse en palabras; parece que sean, por definición, sentidos privados. Además, los tres sentidos «objetivos» comparten el hecho de ser susceptibles de *re*presentación, de hacer presente algo que está ausente. Puedo, por ejemplo, recordar un edificio, una melodía, el tacto del terciopelo. Esta facultad —que en Kant se denomina «imaginación»— no la poseen ni el gusto ni el olfato. En cambio, son claramente los sentidos que permiten discriminar: se puede rete-

144. Kant, I., *Antropología*, § 53.

ner el juicio de lo que se ve y también, aunque con más dificultad, de lo que se oye o toca, pero en las cuestiones del gusto y el olfato, el «me agrada» o «me desagrada» es instantáneo e irresistible. Y, una vez más, el agrado o desagrado son enteramente privados. ¿Por qué entonces el gusto —algo que no inicia Kant, sino que ya estaba en Gracián— debería ser ascendido y convertirse en el vehículo de la facultad mental del juicio? Y el juicio, a su vez —esto es, no el juicio que es meramente cognitivo y que reside en los sentidos que nos proporcionan los objetos, sentidos que compartimos con todas las criaturas vivas que poseen idénticas capacidades sensoriales, sino la facultad de discernir entre lo correcto y lo incorrecto, ¿por qué debería basarse en este sentido *privado*? ¿No es acaso cierto que, en cuestiones de gusto, es tan poco lo que podemos comunicar que ni siquiera podemos discutir sobre ello —*de gustibus non disputandum est*?

La solución a este enigma es la «imaginación», la capacidad de hacer presente aquello que está ausente, que transforma los objetos de los sentidos «objetivos» en objetos «sentidos», como si fueran objetos de un sentido interior. Ello sucede al reflexionar no sobre un objeto sino sobre su representación. No es la percepción directa del objeto sino su representación lo que suscita en nosotros agrado o desagrado. Kant la denominó «operación de la reflexión».[145]

UNDÉCIMA CONFERENCIA

Permítaseme repetir, para refrescar la memoria, lo que habíamos dicho antes de las vacaciones. Habíamos visto que,

145. Kant, I., *Crítica del Juicio*, § 40.

para Kant, la distinción común —o el antagonismo— entre teoría y práctica en asuntos políticos se correspondía con la distinción entre el espectador y el actor. Descubrimos, para nuestra sorpresa, que el espectador tenía primacía: lo importante en la Revolución francesa, aquello que la convirtió en un acontecimiento de la historia del mundo, un fenómeno inolvidable, no fueron las acciones gloriosas o los errores de los actores, sino las opiniones y el aplauso entusiasta de los espectadores, de las personas que no estaban implicadas en el acontecimiento. Además, vimos que estos espectadores no implicados ni comprometidos —quienes, en cierto modo, habían acomodado tal suceso en la historia de la humanidad y así ante cualquier acción futura— *estaban* estrechamente relacionados entre sí (al contrario que el espectador pitagórico de los juegos olímpicos o los espectadores de la caverna platónica, que no podían comunicarse unos con otros). Todo esto procedía de los escritos políticos de Kant; pero, para comprender tal concepción regresamos a la *Crítica del Juicio*, descubriendo que Kant se había enfrentado con una relación similar o análoga, la relación entre el artista, creador o genio, y su público. Para Kant surgía de nuevo la pregunta: ¿quién es más noble?, ¿cuál de las dos cualidades es superior, la productiva o la del juicio? Vimos que se trataba de una vieja cuestión, planteada ya por Cicerón cuando observó que todos parecen estar capacitados para discriminar, en el ámbito artístico, entre lo bueno y lo malo, mientras que muy pocos pueden crear obras de arte; Cicerón afirmaba que tal distinción procedía de un «sentido silencioso», con lo que probablemente entendía un sentido que no podía expresarse de otra forma.

Este tipo de juicio se ha llamado siempre, desde Gracián, gusto, y habíamos recordado que el fenómeno del gus-

to empujó a Kant a escribir la *Crítica del Juicio*; de hecho, en 1787, aún se refería a ella como «Crítica del gusto». Esto nos llevó a preguntarnos por qué el fenómeno mental del juicio se derivaba del sentido del gusto y no de los sentidos más objetivos, en particular del más objetivo de todos: la vista. Dijimos que el gusto y el olfato son los sentidos más privados, ya que con ellos lo que se siente no es un objeto sino una sensación, y esta sensación no está conectada con el objeto y no se puede recordar. (Se puede reconocer el olor de una rosa o el sabor de un plato determinado si vuelve a sentirse, pero no se pueden tener presentes de la misma manera que se tiene presente cualquier cosa que se haya visto o cualquier melodía que se haya escuchado, incluso cuando están ausentes; en otras palabras, existen sentidos que no pueden ser *re*presentados.) Al mismo tiempo, habíamos analizado por qué el gusto, antes que cualquier otro sentido, se convertía en el vehículo del juicio; porque sólo el gusto y el olfato son discriminatorios por su misma naturaleza, y sólo estos sentidos se relacionan con lo particular *qua* particular: todos los objetos dados a los sentidos objetivos comparten sus propiedades con otros objetos; no son únicos. Además, el me-agrada-o-me-desagrada está tremendamente presente en el gusto y el olfato; es inmediato, sin mediación del pensamiento o la reflexión. Estos sentidos son *subjetivos* porque en ellos la misma objetividad de la cosa vista, sentida o tocada está anulada o, por lo menos, no está presente; son sentidos *interiores*, porque el alimento que saboreamos está en nosotros mismos, al igual que ocurre, en cierto modo, con el perfume de la rosa. Y el me-agrada-o-me-desagrada es prácticamente idéntico al me-conviene-o-no-me-conviene. La clave de la cuestión es: me afecta directamente. Por esta misma razón no puede haber aquí discusión alguna sobre la ver-

dad o la falsedad. *De gustibus non disputandum est*: «En cuestiones de gusto no hay disputa». Ningún argumento podrá persuadirme para que me gusten las ostras si resulta que no me gustan. En otras palabras, el elemento perturbador en las cuestiones de gusto es que no son comunicables.

La solución a estos enigmas puede apuntarse con los nombres de otras dos facultades: la *imaginación* y el *sentido común*.

La *imaginación*, a saber, la facultad de hacer presente aquello que está ausente,[146] transforma un objeto en algo con lo que no me he enfrentado directamente, pero que, de alguna forma, he interiorizado, de manera que ahora me puede afectar como si me hubiera sido proporcionado por un sentido no objetivo. Kant dice: «Bello es lo que place en el mero juicio»;[147] es decir, no importa si agrada o no en la percepción; lo que simplemente place en la percepción es agradable, pero no bello. Lo bello place en la representación, puesto que la imaginación lo ha preparado de forma que yo ahora puedo reflexionar sobre ello. Es la «operación de la reflexión». Sólo lo que conmueve y afecta en la representación, cuando no se puede seguir estando afectado por la presencia inmediata —cuando no se está implicado, como el espectador no estaba implicado en los acontecimientos reales de la Revolución francesa—, puede ser juzgado como bueno o malo, importante o irrelevante, bello o feo, o algo intermedio. Entonces se habla de juicio y ya no sólo de gusto, porque, aunque todavía afecta como una cuestión de gusto, se

146. Parménides (fragmento 4) se refiere al *nous* que nos permite considerar las cosas presentes y las ausentes, «mira firmemente a las cosas que, aunque están lejos, están, sin embargo, presentes a tu mente (*nous*)». (Véase el fragmento 349 en G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, pág. 385).

147. Kant, I., *Crítica del Juicio*, § 45.

ha establecido ahora, gracias a la representación, la distancia adecuada, el alejamiento, la falta de implicación o el desinterés requerido para aprobar o desaprobar, para evaluar algo en su justo valor. Al distanciar el objeto, se establecen las condiciones para la imparcialidad.

En lo que se refiere al *sentido común*, Kant fue consciente muy pronto de que había algo no subjetivo en lo que parecía ser el sentido más privado y subjetivo. Esta toma de conciencia se expresa como sigue: el hecho es que, en cuestiones de gusto, «[nos] interesa lo bello sólo [cuando estamos] en la *sociedad* [...]. Un hombre abandonado en una isla desierta ni adornaría su cabaña ni su persona [...] [el hombre] no se satisface con un objeto cuando no puede sentir la satisfacción en él mismo en comunidad con otros hombres».[148] O bien: «Nos avergonzamos si nuestro gusto no concuerda con el de los otros», al igual que nos disculpamos a nosotros mismos cuando hacemos trampas en el juego, pero sólo nos avergonzamos cuando nos sorprenden haciéndolo. O aun más: «En cuestiones de gusto debemos renunciar a nosotros mismos a favor de otros» o para complacer a los otros («Wir müssen uns gleichsam anderen zu gefallen entsagen»).[149] Finalmente, y de la forma más radical: «En el gusto se supera el egoísmo», es decir, somos «considerados» en el sentido original de la palabra. Por consideración a los otros debemos superar nuestras especiales condiciones subjetivas. En otros términos, el elemento no subjetivo en los sentidos no objetivos es la intersubjetividad. (Para pensar se debe estar solo; para disfrutar de una comida, se necesita compañía.)

148. *Ibid.*, § 41.

149. Kant, I., «Reflexionen zur Anthropologie» n.° 767, *Kants gesammelte Schriften*, edición de la Academia de Berlín, vol. 15, págs. 334-335.

El juicio —y sobre todo los juicios de gusto— se refleja siempre sobre los demás y sus gustos, toma en consideración sus posibles juicios. Esto es necesario porque soy humano y no puedo vivir sin la compañía de los otros. Yo juzgo como miembro de esta comunidad y no como miembro de un mundo suprasensible, quizás habitado por seres dotados de razón pero no del mismo aparato sensorial; obedezco así a una ley que me ha sido dada, con independencia de lo que puedan pensar los otros sobre la materia. Esta ley es evidente e irresistible en sí y por sí misma. La referencia al otro, fundamental en el juicio y el gusto, parece oponerse en grado máximo a la naturaleza misma, absolutamente idiosincrásica, del propio sentido. Así, podemos estar tentados de concluir que la facultad de juzgar se ha derivado de un modo erróneo de este sentido. Kant, sabedor de las implicaciones de esta derivación, sigue convencido de que se trata de una derivación correcta. Y lo más plausible a su favor es su observación, totalmente justificada, de que el verdadero contrario de lo bello no es lo feo, sino «lo que despierta *asco*».[150] No debe olvidarse que Kant originalmente proyectó escribir una «Crítica del gusto moral», por lo que puede decirse que el fenómeno de lo bello es lo que reside en sus primeras observaciones sobre estas manifestaciones del juicio.

DUODÉCIMA CONFERENCIA

En el juicio se dan dos operaciones mentales. Por un lado, la operación de la imaginación, en la que se juzgan objetos que ya no están presentes, que se alejan de la inmediata

150. Kant, I., *Crítica del Juicio*, § 48.

percepción sensible y, por tanto, no pueden seguir afectando de forma directa. Con todo, ya que el objeto se aleja de los sentidos externos, se convierte en un objeto para los sentidos internos. Cuando alguien se representa algo que está ausente, cierra, por así decirlo, aquellos sentidos a través de los que se le presentan los objetos en su objetividad. El gusto es un sentido en el que parece que uno se siente a sí mismo, un sentido interno; por ello, la *Crítica del Juicio* surge de la crítica del gusto. Esta operación de la imaginación prepara el objeto para «la operación de la reflexión». Y esta segunda operación —la operación de la reflexión— es la auténtica actividad de juzgar algo.

Tal operación doble instaura la condición más importante para todos los juicios, la condición de imparcialidad, de «placer desinteresado». Al cerrar los ojos uno se convierte en un espectador imparcial de las cosas visibles, no afectado directamente: el poeta ciego. Y así, al transformar lo que se percibe mediante los sentidos externos en un objeto para los sentidos internos, se comprime y condensa la variedad de lo dado por los sentidos, se está en situación de «ver» con los ojos de la mente, esto es, de ver el todo que confiere sentido a las cosas particulares. La ventaja del espectador radica en percibir la representación como un todo, mientras que cada actor sólo conoce su papel o, si debiese juzgar desde la perspectiva de la acción, sólo la parte del todo que le concierne. El actor es, por definición, parcial.

La cuestión que ahora se plantea es la siguiente: ¿cuáles son las pautas de la operación de la reflexión? La operación de la imaginación otorgó a lo que estaba ausente una presencia inmediata para el sentido interno, y éste es, por definición, discriminante, dice si algo agrada o desagrada. Se llama «gusto» porque, como tal, *escoge*. Pero esta elección depen-

de de otra: se puede aprobar o desaprobar el hecho mismo del *goce*; está sujeto a «aprobación o desaprobación». Kant aporta algunos ejemplos: «La alegría de un hombre pobre, pero de buenos pensamientos, por la herencia de su padre, amante, pero avaro para él»; o, a la inversa, «una profunda pena puede, sin embargo, placer al que la sienta (la tristeza de una viuda por la muerte de su marido, hombre excelente), o cómo un deleite puede además placer (como el de las ciencias de que nos ocupamos), o cómo una pena (verbigracia, odio, envidia, deseo de venganza) puede, por añadidura, desagradarnos».[151] Todas estas aprobaciones o desaprobaciones son pensamientos *a posteriori*; cuando se emprende una investigación científica se puede ser vagamente consciente de que se es feliz al realizarla, pero sólo más tarde, al reflexionar sobre ella, cuando ya no se está implicado en aquello que se estaba haciendo, se estará en condiciones de sentir ese «goce» adicional, la *aprobación*. En este goce adicional ya no es el objeto lo que agrada, sino *el hecho* de que lo juzguemos placentero. Si se relaciona esto con el conjunto de la naturaleza o el mundo, podemos decir que nos place que el mundo o la naturaleza nos agrade. Es el acto mismo de la aprobación lo que agrada, y el mismo acto de la desaprobación el que desagrada. De ahí la cuestión: ¿cómo se elige entre la aprobación y la desaprobación? Al considerar los ejemplos anteriores puede adivinarse un criterio: la comunicabilidad o la publicidad. No se siente demasiada ansia por expresar alegría ante la muerte del padre o los sentimientos de odio y envidia; en cambio, no se tendrá escrúpulo alguno al comunicar que se ama el trabajo científico ni se ocultará la pena ante la muerte de un excelente esposo.

151. *Ibid.*, § 54.

El criterio es, pues, la comunicabilidad, y la pauta para decidir sobre ello es el sentido común.

Crítica del Juicio, § 39
«De la comunicabilidad de una sensación»

Es cierto que la sensación de los sentidos es «generalmente comunicable, admitiendo que cada cual tiene un sentido igual que el nuestro; pero esto no puede, de ningún modo, admitirse de una sensación de los sentidos». Estas sensaciones son privadas y además no hay juicio alguno implicado: somos meramente pasivos, reaccionamos, no somos espontáneos como cuando imaginamos libremente algo o reflexionamos sobre ello.

En el polo opuesto nos encontramos con los juicios morales. Éstos, a decir de Kant, son necesarios, están dictados por la razón práctica. Pueden ser comunicados, pero esta comunicación es secundaria, incluso si no pudieran comunicarse, seguirían siendo válidos.

En tercer lugar se encuentran los juicios sobre lo bello o el placer de la belleza: «Ese placer acompaña la común aprehensión [*Auffasung* no es "percepción"] de un objeto mediante la imaginación [...] por medio de un proceder del juicio, que éste tiene que ejercer, aun para la experiencia más común». Este tipo de juicio se da en cualquier experiencia que tengamos del mundo. Se funda sobre «el intelecto común y sano [*gemeiner und gesunder Verstand*] que se puede presuponer en cada hombre». ¿Cómo se distingue este «sentido común» de los otros sentidos, que también tenemos en común, pero que, sin embargo, no garantizan el acuerdo de las sensaciones?

Crítica del Juicio, § 40
«Del gusto como una especie de *sensus communis*»

El término ha cambiado. «Sentido común» designaba un sentido como los otros —el mismo para cada uno en lo más profundo de su intimidad. Al utilizar el término latino, Kant indica que se refiere a algo distinto: un sentido adicional —una suerte de capacidad mental añadida (en alemán: *Menschenverstand*)— que nos capacita para integrarnos en una comunidad. El «entendimiento común humano [...] se considera como lo menos que se puede esperar siempre del que pretende al nombre de hombre». Es el atributo gracias al cual los hombres se distinguen de los animales y de los dioses. Es la auténtica humanidad del hombre que se manifiesta.

El *sensus communis* es el sentido propiamente humano porque la comunicación, es decir, el discurso, depende de él. Para manifestar nuestras necesidades, para *expresar* miedo, alegría, etc., no necesitaríamos palabras; bastarían los gestos, y los sonidos serían un buen sustituto de los gestos cada vez que fuera preciso superar largas distancias. La expresión no es comunicación. Por ello, «el único síntoma [general] de la locura es la pérdida del sentido común (*sensus communis*) y el sentido privado lógico que [en una persona insana] lo reemplaza (*sensus privatus*)» [«Das einzige allgemeine Merkmal der Verücktheit ist der Verlust des Gemeinsinnes (*sensus communis*) und der dagegen eintretende logische Eigensinn (*sensus privatus*)»].[152] El loco no ha perdido sus capacidades expresivas para manifestar y revelar sus necesidades a los demás.

152. Kant, I., *Antropología*, § 53.

> Por *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido *que es común a todos*, es decir, de una facultad de juzgar que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (*a priori*) el modo de representación de los demás para atener su juicio, *por decirlo así*, a la razón total humana [...]. Esto se realiza comparando su juicio con otros juicios no tanto reales, como más bien meramente posibles, y poniéndose en el lugar de cualquier otro, haciendo sólo abstracción de las limitaciones que dependen casualmente de nuestro juicio propio [...]. Ahora bien: quizá parezca esa operación de la reflexión demasiado artificial para atribuirla a la facultad que llamamos *sentido común*, pero es que lo parece así sólo cuando se la expresa en fórmulas abstractas; [en sí no hay] nada más natural que hacer abstracción de encanto y de emoción cuando se busca un juicio que deba servir de regla universal.[153]

Después siguen las máximas de este *sensus communis*: pensar por uno mismo (la máxima de la Ilustración); situarse con el pensamiento en el lugar del otro (la máxima de la mentalidad «amplia»); y la máxima del pensamiento consecuente: estar de acuerdo con uno mismo («mit sich selbst Einstimmung denken»).[154]

Estas máximas no conciernen al conocimiento; la verdad obliga, no se requieren «máximas». Las máximas son pertinentes y necesarias sólo en cuestiones de opinión y en los juicios. Y, del mismo modo que en las cuestiones morales la máxima de la conducta da testimonio de la calidad de la voluntad, las máximas del juicio atestiguan «el giro del pensamiento» (*Denkungsart*) en las cuestiones mundanas regidas por el sentido comunitario.

153. Kant, I., *Crítica del Juicio*, § 40.
154. *Ibid.* Véase también Kant, I., *Logic*, pág. 63, (véase n. 20 *supra*).

> Por muy pequeños que sean la extensión y el grado adonde alcance el dote natural del hombre, muestra, sin embargo, *un hombre amplio en el modo de pensar*, cuando puede apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio, dentro de las cuales tantos otros están como encerrados y reflexionan sobre su propio juicio desde *un punto de vista general* (que no puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás).[155]

Tras esto encontramos una clara distinción entre aquello que habitualmente se ha llamado «sentido común» y el *sensus communis*. El gusto es ese «sentido comunitario» (*gemeinschaftlicher Sinn*), y «sentido» quiere decir aquí «un efecto de la mera reflexión sobre el espíritu». Esta reflexión me afecta como si se tratase de una sensación, y precisamente de una sensación de gusto, el sentido que discrimina y escoge. «Podríase incluso definir el gusto, como facultad de juzgar aquello que hace *generalmente comunicable* nuestro sentimiento [como sensación] en una representación [no percepción] dada, sin intervención de un concepto.»[156]

155. Kant, I., *Crítica del Juicio*, § 40. [Sobre la traducción del término kantiano «*allgemein*» debe señalarse que Arendt siempre utiliza «general» allí donde las traducciones habituales emplean «universal». Una razón determinante de este cambio se indica en el ensayo arendtiano «La crisis en la cultura: su significado político y social», *Entre el pasado y el futuro*, pág. 233, donde escribe que el juicio «está dotado de cierta validez específica que jamás es *universal*. Sus alegatos de validez nunca pueden extenderse más allá de los otros en cuyo lugar se ha puesto la persona que juzga para plantear sus consideraciones. El juicio, dice Kant, es válido "para todo el que juzga en general", pero el énfasis de la frase recae sobre "que juzga"; pero no es válido para los que no juzgan ni para los que no son miembros del (ámbito) público en el que aparecen los objetos del juicio» (cursivas mías). La elección terminológica que hace Arendt es bastante importante en lo que concierne a su lectura de Kant. *(N. del e.)*]

156. Kant, I., *Crítica del Juicio*, § 40.

> El gusto, pues, es la facultad de juzgar *a priori* la comunicabilidad de los sentimientos que están unidos con una representación dada [...]. Si se pudiese admitir que la mera comunicabilidad de nuestro sentimiento debe llevar consigo en sí ya un interés para nosotros [...], podríase explicar entonces por qué el sentimiento en el juicio de gusto es exigido a cada cual, por decirlo así como deber.[157]

DECIMOTERCERA CONFERENCIA

Concluimos ahora nuestro examen del sentido común en su acepción propiamente kantiana: el sentido común es el sentido comunitario, *sensus communis*, y como tal se distingue del *sensus privatus*. Es a este *sensus communis* a lo que apela el juicio de cada uno, y es esta potencial apelación la que confiere a los juicios su especial validez. El me-agrada-o-me-desagrada, que como sentimiento parece ser tan radicalmente privado e incomunicable, está enraizado en el sentido comunitario y, por tanto, abierto a la comunicación una vez transformado por la reflexión, que toma en consideración a los demás y sus sentimientos. La validez de estos juicios nunca es la validez de las proposiciones científicas o cognitivas, que no son juicios propiamente dichos. (Si uno dice «el cielo es azul» o «dos y dos son cuatro», no está «juzgando»; dice lo que es, obligado por la evidencia de sus sentidos o de su mente.) Del mismo modo, no se puede obligar a nadie a estar de acuerdo con los propios juicios —«esto es bello» o «esto es malo»—. (Kant no cree que los juicios morales sean el resultado de la reflexión y de la imaginación, así

157. *Ibid.*

pues, no son juicios en sentido estricto); sólo se puede «solicitar» o «cortejar» el acuerdo de los otros.* Y en esta actividad persuasiva se está recurriendo realmente al «sentido comunitario». En otras palabras, cuando se juzga, se hace como miembro de una comunidad. Está en la «naturaleza del juicio, cuyo uso correcto es tan necesario y tan generalmente exigido, que por eso, bajo el nombre de "entendimiento sano" [el sentido común en su significado habitual], no se piensa ninguna otra cosa sino justamente esa facultad».[158]

Crítica del Juicio, § 41
«Del interés empírico en lo bello»

Regresemos de nuevo al § 41 de la *Crítica del Juicio.* Habíamos visto que una «mentalidad amplia» es la condición *sine qua non* del juicio correcto; el sentido comunitario permite ampliar la propia mentalidad. Hablando en negativo esto significa que se puede prescindir de las condiciones y circunstancias privadas que, en lo concerniente al juicio, limitan e inhiben su ejercicio. Los factores privados nos condicionan, la imaginación y la reflexión nos permiten *liberarnos* y conseguir aquella imparcialidad relativa que es la virtud propia del juicio. Cuanto menos idiosincrásico sea el gusto, tanto mejor se podrá comunicar; una vez más, la comunicabilidad es el punto de referencia. La imparcialidad en Kant

* Kant escribe en la *Crítica del Juicio,* § 19: «Se solicita la aprobación de todos los demás, porque se tiene para ello un fundamento que es común a todos». En «La crisis de la cultura» Arendt invoca la misma referencia e identifica el hecho de «galantear en busca del consentimiento del otro» con lo que los griegos llamaban *peithein* (la persuasión); véase *Entre el pasado y el futuro*, págs. 234 y sigs. *(N. de la t.)*

158. *Ibid.*, Prólogo.

recibe el nombre de «desinterés», el placer desinteresado en lo bello. Los términos «bello» y «feo» implican efectivamente, a diferencia de «bueno» y «malo», el carácter de desinterés. Por lo tanto, si en § 41 se habla de un «interés por lo bello», en realidad se refiere a un «interés» en el carácter desinteresado. El interés remite aquí a la utilidad; si se observa la naturaleza, se ve que existen muchos objetos naturales en los que puede tenerse un interés inmediato dada su utilidad para el proceso vital. El problema, como lo ve Kant, es la sobreabundancia de la naturaleza; existen muchas cosas, como por ejemplo los cristales, que no poseen más utilidad que la belleza de sus formas. Porque podemos llamar a algo bello, tenemos un «*placer en la existencia del mismo*»; y es ahí «donde todo interés subsiste». (En una de las reflexiones de sus cuadernos de notas, Kant observa que lo bello nos enseña «a amar sin interés propio [*ohne Eigennutz*]».) Y la característica de este interés radica en que «interesa sólo en sociedad»:

> Si se admite la tendencia a la sociedad, como natural al hombre, si se admite la aptitud y la propensión a ella, es decir, la *sociabilidad* como exigencia de los hombres en cuanto criaturas determinadas para la *humanidad*, es decir, como *cualidad que pertenece a la humanidad* [*Humanität*], no podrá por menos que considerarse también el gusto como una facultad de juzgar todo aquello mediante lo cual se puede comunicar incluso su *sentimiento* a cualquier otro, y, por tanto, como medio de impulsión para lo que la inclinación natural de cada uno desea.[159]

159. *Ibid.*, § 41.

En «Probable inicio de la historia humana» Kant afirma que la sociabilidad es el «objetivo principal del destino humano»,[160] y esto suena como si la sociabilidad fuera un objetivo que debiese perseguirse a lo largo de la civilización. En la *Crítica del Juicio*, descubrimos por el contrario que la sociabilidad es el auténtico origen —y no el objetivo— de la humanidad del hombre; esto es, que la sociabilidad es la verdadera esencia de los hombres en la medida en que ellos pertenecen sólo a este mundo. Ello supone un giro radical respecto de todas las teorías que subrayan la interdependencia humana como dependencia de nuestros semejantes para nuestras *necesidades* y *deseos*. Kant destaca que al menos una de nuestras *facultades mentales*, la facultad de juzgar, presupone la presencia de los otros. Y esta facultad mental no es sólo lo que, en nuestra terminología, llamamos «juicio»; unido a éste se halla la idea de que los sentimientos y las emociones [*Empfindungen*] tienen valor sólo en la medida en que «pueden ser generalmente comunicados», esto es, nuestro aparato anímico está, por así decirlo, unido al juicio. La comunicabilidad depende evidentemente de la mentalidad amplia; se puede comunicar sólo si se es capaz de pensar desde el punto de vista del otro, ya que en el caso contrario nunca se conseguirá, nunca se hablará de un modo comprensible. Al comunicar los sentimientos, los placeres y goces desinteresados, se expresan las *preferencias* y se eligen las compañías: «Preferiría estar equivocado con Platón, que acertado con los pitagóricos».[161]* Finalmente, cuanto mayor

160. Kant, I., «Probable inicio de la historia humana», en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, pág. 59.
161. Cicerón, *Tusculanae*, I, 39-40.
* Véase también «La crisis de la cultura», *Entre el pasado y el futuro*, pág. 237. Allí Arendt reproduce el texto latino y aborda los problemas de la traduc-

sea el abanico de hombres con los que uno se pueda comunicar, tanto mayor será el valor del objeto,

> aunque el placer que cada uno tiene en semejante objeto es de poca importancia [es decir, mientras no lo pueda compartir], y por sí, sin interés notable, sin embargo, la idea de su comunicabilidad general agranda casi infinitamente su valor.[162]

En este punto, la *Crítica del Juicio* se vincula con facilidad a la reflexión kantiana sobre una humanidad unida, viviendo en paz perpetua. A Kant le interesa la abolición de la guerra y aquello que hace de él un tipo singular de pacifista no es la eliminación del conflicto, ni la eliminación de la crueldad, de los baños de sangre y las atrocidades de los conflictos bélicos. La abolición de la guerra es la condición necesaria para conseguir la máxima extensión posible de la mentalidad amplia, como a veces admite de mala gana (de mala gana porque en tal caso subsiste el riesgo de que los hombres se conviertan en ovejas; hay algo de sublime en el sacrificio de la vida, etc.):

---

ción de la frase. «Nada puede estar más alejado de una verdad absoluta, perentoria, que lo que dijo Cicerón : *"Errare mehercule malo cum Platone ... quam cum istis* [sc. *Pythagoraeis*] *vera sentire"* [...] esta frase puede significar: prefiero equivocarme con la racionalidad platónica antes que "sentir" [*sentire*] la verdad con la irracionalidad pitagórica, pero esta interpretación no es muy sostenible en vista de la respuesta que se lee en el diálogo: "No me disgustaría equivocarme con un hombre como él" [*"Ego enim ipse cum eodem isto non invitus erraverim"*], donde una vez más el acento está en la persona en cuya compañía se puede errar [...] la frase significa con toda claridad: es cuestión de gustos preferir la compañía de Platón y sus pensamientos aun cuando nos lleven a equivocarnos en cuanto a la verdad.» *(N. de la t.)*

162. Kant, I., *Crítica del Juicio*, § 41.

> [Si cada uno] espera y exige que los demás tengan consideración a la general comunicación [del placer, del goce desinteresado, entonces habremos alcanzado un punto donde es como si existiera] un pacto originario,* dictado por la humanidad misma.[163]

Este pacto, según Kant, sería una idea pura que regularía nuestras reflexiones sobre tales temas y podría inspirar nuestras acciones. Los hombres son humanos gracias a esta idea de la humanidad presente en cada individuo singular; y pueden considerarse civilizados o humanos en la medida en que esta idea se convierte en el principio de sus juicios y de sus acciones. En este punto, actor y espectador se llegan a unir; la máxima del actor y la máxima —la «pauta»— a partir de la cual el espectador juzga el espectáculo del mundo se convierten en una. Por así decirlo, el imperativo categórico de la acción podría enunciarse del siguiente modo: actúa siempre según la máxima gracias a la cual este pacto originario pueda realizarse en una ley general. Desde esta perspectiva, y no sólo por amor a la paz, escribió el tratado *La paz perpetua* y enunció los «artículos preliminares» de la primera parte así como los «artículos definitivos» de la segunda. El más importante y original de los primeros es el sexto:

> Ningún Estado en guerra con otro debe permitirse tales hostilidades que hagan imposible la confianza mutua en la paz futura.[164]

* Arendt traduce *ursprünglicher Vertrag*, «contrato primitivo», como *original compact*, «pacto originario». *(N. de la t.)*

163. *Ibid.*

164. Kant, I., *La paz perpetua*, págs. 9-10.

De los últimos, el tercero se refiere directamente a la sociabilidad y a la comunicabilidad:

> El derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal.[165]

Si existe tal pacto originario de la humanidad, entonces un «derecho de visita, un derecho de asociación» es uno de los derechos inalienables del hombre. Los hombres lo tienen

> en virtud del derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra, sobre la que los hombres no pueden extenderse hasta el infinito, por ser una superficie esférica, teniendo que soportarse unos junto a otros [...]. [Para] que se haga uso del derecho a la superficie, que pertenece a la especie humana [...]. [Todo esto puede ser demostrado de forma negativa por el hecho de que] la violación del derecho en un único punto de la tierra repercute en todos los demás, [de lo que Kant concluye que] la idea de un derecho cosmopolita no resulta una representación fantástica ni extravagante.[166]

Para retornar a cuanto decíamos antes: se juzga siempre como miembro de una comunidad, guiado por un sentido comunitario, un *sensus communis*. En definitiva, se es miembro de una comunidad mundial por el simple hecho de ser hombre, tal es la «existencia cosmopolita». Cuando se juzga y cuando se actúa en el ámbito político, uno debe orientarse según la idea —no según la realidad efectiva— de que se es un ciudadano del mundo y así, un *Weltbetrachter*, un espectador del mundo.

165. *Ibid.*, pág. 27.
166. *Ibid.*, págs. 27-30.

En conclusión, trataré de aclarar algunas de las dificultades que surgen en este punto. La mayor dificultad relacionada con el juicio radica en que es «la facultad de pensar lo particular»;[167] pero *pensar* significa generalizar, por lo tanto, es la facultad que combina, de manera misteriosa, lo particular y lo general. Esto es relativamente fácil si lo general está dado —como una regla, un principio, una ley— de forma que el juicio se limita a subsumir en él lo particular.* La dificultad aumenta «si sólo lo particular es dado, sobre el cual él debe encontrar lo general».[168]** Pues la pauta no se puede tomar prestada de la experiencia y no puede tener su origen en el exterior. No puedo juzgar un particular con la ayuda de otro particular; para poder determinar su valor es preciso un *tertium quid* o un *tertium comparationis*, algo relacionado con ambos particulares y, a la vez, distinto de ellos. En realidad, para este problema encontramos en Kant dos soluciones totalmente distintas.

Como verdadero *tertium comparationis*, aparecen en Kant un par de ideas sobre las que se debe reflexionar para llegar a los juicios. La primera, que aparece en los escritos políticos y de forma ocasional en la *Crítica del Juicio*, es la de un pacto originario de la humanidad como un todo, y de ella procede la noción de humanidad, de lo que realmente constituye lo humano de los seres humanos que viven y mueren en este mundo, sobre esta tierra esférica que habitan en común y comparten en la sucesión de generaciones. En la *Crítica del Juicio* se halla también la idea de finalidad. Todo objeto, escribe Kant, en tanto que particular, requiere y contiene en

167. Kant, I., *Crítica del Juicio*, Introducción, IV.
* Se trata en este caso del *juicio determinante. (N. de la t.)*
168. *Ibid.*
** Se trata entonces del *juicio reflexionante. (N. de la t.)*

sí mismo el fundamento de su realidad, posee un propósito. Sólo los objetos estéticos por un lado, y los hombres, por otro, parecen carecer de él. No puede preguntarse *quem ad finem* —«¿con qué propósito?»— pues no sirve de nada. Pero habíamos visto que los objetos de arte sin propósito, así como la aparente variedad carente de propósito de la naturaleza, poseen el «propósito» de agradar a los hombres, de hacerles sentirse en casa en el mundo. Esto no se puede probar jamás; pero la finalidad es una idea que regula las reflexiones en los juicios reflexionantes.

La segunda solución propuesta por Kant —y creo que, con mucho, la más acertada— es la de la *validez ejemplar* («Los ejemplos son como las andaderas del juicio»).[169] Veamos qué es esto. A todo objeto particular —por ejemplo, una mesa— le corresponde un concepto gracias al cual reconocemos una mesa como tal. Se puede concebir como una idea «platónica» o como un esquema kantiano, esto es, ante los ojos de la mente se tiene una mesa esquemática o simplemente un molde *formal de mesa* al que, de algún modo, debe acomodarse cualquier mesa. O bien, procediendo a la inversa, a las distintas mesas vistas a lo largo de una vida se las despoja de sus características accesorias y el resultado es una mesa-en-general que contiene un mínimo de propiedades comunes a todas las mesas: *la mesa abstracta*. Queda todavía otra posibilidad relacionada con los juicios no cognitivos: al encontrarse ante (o pensar en) una mesa, se puede juzgar como la mejor posible y tomarla como ejemplo de cómo deberían ser realmente las mesas: *la mesa ejemplar* («ejemplo» viene de *eximere*, «distinguir un particular»). Este «ejemplar» es y continúa siendo un particular, que en su misma particulari-

169. Kant, I. *Crítica de la razón pura*, B173.

dad revela la generalidad que no podría determinarse de otro modo. El valor es *como* Aquiles, etc.

Habíamos hablado de la parcialidad del actor que, al estar implicado, nunca ve el significado del todo. Esto sirve para todas las historias [*stories*]; Hegel tenía razón al afirmar que la filosofía, como la lechuza de Minerva, alza su vuelo sólo al caer el día, al atardecer. Esto mismo no sirve para lo bello o para cualquier acto en sí mismo. Lo bello es, en terminología kantiana, un fin en sí porque contiene en sí mismo todos sus posibles significados, sin referencia a otros, sin vínculos con otras cosas bellas. En Kant se da tal contradicción: el progreso infinito es la ley de la especie humana y, al mismo tiempo, la dignidad del hombre exige que él (cada uno de nosotros) sea visto en su particularidad y, como tal, como reflejo de la humanidad en general; pero sin comparación alguna y con independencia del tiempo. En otras palabras, la misma idea del progreso —si designa algo más que un cambio de circunstancias y una mejora del mundo— contradice la noción kantiana de la dignidad del hombre. Es contrario a la dignidad humana creer en el progreso. El progreso significa que la historia [*story*] nunca tiene un fin. El fin de la historia [*story*] misma está en el infinito. No existe un lugar en el que podamos situarnos y mirar atrás con la mirada nostálgica del historiador.

IMAGINACIÓN

Seminario sobre la *Crítica del Juicio* de Kant impartido en la New School for Social Research, otoño de 1970

[En estos apuntes de seminario Hannah Arendt elabora la noción de validez ejemplar, introducida en las páginas 141-142 de la decimotercera conferencia publicada en este mismo volumen. Retoma el análisis kantiano de la imaginación trascendental en relación con el esquematismo, formulación hecha por Kant en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*. La noción de «validez ejemplar» resulta de capital importancia ya que sirve de base para una concepción de la ciencia política centrada en los *particulares* (las narraciones [*stories*], los ejemplos históricos), no en los *universales* (el concepto de proceso histórico; las leyes generales de la historia [*history*]). La referencia a Kant conduce al hecho de que los ejemplos operan respecto del juicio del mismo modo que los esquemas en relación con el conocimiento (*Crítica del Juicio*, § 59). Sin este importante trasfondo extraído de la primera *Crítica* —el esquematismo— apenas puede valorarse el papel de la imaginación en la representación y en el juicio. Sería un error suponer que las páginas siguientes abordan *otro* tema diferente y que sólo tienen una importancia residual para el juicio. Bien al contrario, este material de seminario con su extenso tratamiento de la validez ejemplar, relacionada con la función de la imaginación en el esquematismo, constituye una pieza indispensable del puzzle con el que esperamos reconstruir de un modo completo el perfil de la teoría arendtiana del juicio. (R. B.)]

I. La imaginación es, según Kant, la facultad de hacer presente aquello que está ausente, la facultad de la re-presentación: «La imaginación es la facultad de representar un objeto en la *intuición* incluso cuando éste no se halla presen-

te».[1] O bien: «La imaginación (*facultas imaginandi*) [es] la facultad de tener *intuiciones* sin la presencia del objeto».[2] Es bastante habitual llamar «imaginación» a esa facultad de tener presente lo que está ausente. Al representar aquello que está ausente tengo una *imagen* en mi mente —una imagen de lo que he visto y que ahora de algún modo reproduzco—. (En la *Crítica del Juicio* Kant califica esta facultad de «reproductiva» —represento lo que ya he visto— para distinguirla de la facultad «productiva», la facultad artística que produce lo que nunca ha visto.* Pero la imaginación productiva [el genio] jamás lo es totalmente; por ejemplo, produce el centauro a partir de lo dado: el caballo y el hombre.) Se tiene la impresión de que se trata de la memoria. Sin embargo, para Kant, la imaginación es la condición de la memoria y es una facultad mucho más comprehensiva. En la *Antropología*, la memoria, la facultad de «representarse lo *pasado*» se analiza al mismo tiempo que la «facultad de prever», que hace presente el *futuro*. «Ambas se fundan en la asociación» —a saber, relacionan el «ya no es» y el «todavía no es» con el presente; y si bien no son ellas misma «percepciones», «sirven al enlace de las percepciones en el tiempo»—.[3] La imaginación no necesita ser guiada por esta asociación temporal; puede, a voluntad, hacer presente lo que quiere.

1. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B151 (trad. cast.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978 [1986]) (cursivas de H. Arendt).

2. Kant, I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 28 (trad. cast.: *Antropología*, Madrid, 1ª edición en Revista de Occidente, 1935; Madrid, Alianza, 1991) (cursivas de H. Arendt).

* «Si se ha de considerar la imaginación, en el juicio de gusto, en su libertad, hay que tomarla, primero, no reproductivamente, tal como está sometida a las leyes de la asociación, sino como productiva y autoactiva (como creadora de formas caprichosas de posibles intuiciones)», *Antropología,* § 22, Nota general a la primera sección de analítica. *(N. de la t.)*

3. *Antropología,* § 34.

Aquello que Kant llama la facultad de la imaginación, hacer presente a la mente lo que está ausente en la intuición sensible, tiene menos que ver con la facultad de la memoria que con cualquiera otra facultad, algo que se conoce desde los inicios de la filosofía. Parménides (fragmento 4) la denominaba *nous* (la facultad de «[mirar] firmemente a las cosas que, aunque lejos, están, sin embargo, presentes»),[4] y entendía con esto que el Ser nunca está presente, no se presenta a los sentidos. Lo que no se presenta a la intuición de las cosas es el «*es*» (*it-is*); y el «*es*» (*it-is*), ausente para los sentidos, está aún menos presente para la mente. O, como dice Anaxágoras: *Opsis tōn adēlōn ta phainomena* («Las apariencias son una visión de las cosas oscuras»).[5] En otras palabras: al considerar los fenómenos (que en Kant son dados a la intuición) se adquiere conciencia de, se tiene una visión de, algo que no aparece. Este algo es el Ser como tal. Así, la metafísica —la disciplina cuyo objeto está más allá de la realidad física y sin embargo, de un modo misterioso, se da a la mente como lo invisible de lo visible— se convierte en la ontología, la ciencia del Ser.

II. El papel de la imaginación en el ámbito de nuestras facultades cognoscitivas es quizás el mayor descubrimiento de Kant en la *Crítica de la razón pura*. Para nuestro propósito lo mejor es regresar al «esquematismo de los conceptos puros del entendimiento».[6] Para anticiparlo: es la misma fa-

4. Véase Freeman, K., *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, Oxford, Basil Blackwell, 1971, pág. 42 (trad. cast. en G. S. Kirk y J. E. Raven: *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1970 [1981], pág. 385, Fr. 349).

5. Diels, H. y Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5ª ed., Berlín, B21a. Véase Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, pág. 86. [Véase *Los filósofos presocráticos*, pág. 547, fr. 537. (*N. de la t.*)]

6. Kant, *Crítica de la razón pura*, B176 y sigs.

cultad, la imaginación, la que aporta los «esquemas» al conocimiento y los *ejemplos* al juicio.

Recuérdese que para Kant existen dos fuentes de la experiencia y del conocimiento: la intuición (la sensibilidad) y los conceptos (el entendimiento).* La intuición siempre *da* algo particular; el concepto permite *conocer* este particular. Si digo «esta mesa» es como si la intuición dijese «esta» y el entendimiento añadiese «mesa». «Esta» se refiere sólo al objeto concreto; «mesa» identifica el objeto y lo hace comunicable.

Se plantean ahora dos cuestiones. En primer lugar, ¿cómo se combinan entre sí ambas facultades? Es cierto que los conceptos del entendimiento permiten a la mente ordenar lo diverso de las sensaciones; pero ¿de dónde procede la síntesis, el hecho de que operen juntas? En segundo lugar, este concepto —«mesa»— ¿es sólo un concepto?, ¿no es tal vez una imagen? De modo que ¿incluso en el intelecto está presente una suerte de imaginación? La respuesta es como sigue: «La síntesis de algo diverso [...] produce ante todo un conocimiento [...] [Ella] recoge los elementos en orden al conocimiento y los reúne con vistas a cierto contenido»; esta síntesis es «un mero efecto de la imaginación, una función anímica, ciega, pero indispensable, sin la cual no tendríamos conocimiento *alguno* y de la cual, sin embargo, raras veces somos conscientes».[7] Y es al «suministrar a un concepto su propia imagen» cuando la imaginación produce la síntesis.[8] Tal imagen se define como «esquema».

* Véase *Crítica de la razón pura*, A50, B74. *(N. de la t.)*

7. *Ibid.*, B103 (cursivas de H. Arendt).

8. *Ibid.*, B180 (cursivas de H. Arendt).

Ambos extremos, es decir, sensibilidad y entendimiento, tienen forzosamente que interrelacionarse a través de esta función trascendental de la imaginación, ya que, en caso contrario, dichos extremos suministrarían fenómenos, pero no objetos de conocimiento empírico, ni, por tanto, experiencia alguna.[9]

Kant apela aquí a la imaginación para establecer una conexión entre las dos facultades. En la primera edición de la *Crítica de la razón pura* define la facultad de la imaginación como «la facultad de la síntesis en general (*überhaupt*)»; cuando aborda en otros lugares directamente el «esquematismo» implicado en nuestro entendimiento, lo califica como «un arte oculto en lo profundo del alma humana»[10] (lo que significa que tenemos una suerte de «intuición» de algo que *nunca* está presente), y con esto sugiere que la imaginación es en efecto la raíz común de las facultades cognoscitivas: es la «raíz común, pero desconocida para nosotros» de la sensibilidad y el entendimiento,[11] de la cual habla en la «Introducción» a la *Crítica de la razón pura* y a la que se refiere de nuevo, sin nombrarla, en el último capítulo.[12]

III. *Esquema*. El aspecto clave es que sin «esquema» no puede reconocerse nada. Cuando se dice «esta mesa», la «imagen» general de mesa está presente en la mente y se reconoce que «esto» es una mesa, algo que comparte sus cualidades con muchas otras cosas del género y, por tanto, es ella misma un objeto singular, particular. Si reconozco una

9. *Ibid.*, A124.
10. *Ibid.*, B180.
11. *Ibid.*, B29.
12. *Ibid.*, B863.

casa, la casa que percibo también incluye la apariencia de una casa en general, a lo que Platón llamó *eidos* —la forma general— de una casa, que nunca es dada a los sentidos naturales, sino sólo a los ojos de la mente. E incluso, en rigor, no es dado ni a «los ojos de la mente», es algo *similar* a una «imagen» o mejor a un «esquema». Cada vez que se dibuja o construye una casa, se dibuja o construye una casa particular, no la casa como tal. Pero no podría hacerse sin tener ese «esquema» o *eidos* ante los ojos de la mente. O, como dice Kant: «Ninguna imagen de un triángulo se adecuaría jamás al concepto de triángulo en general. En efecto, la imagen no alcanzaría la generalidad conceptual que hace que el concepto sea válido en relación con todos los triángulos, sean rectángulos, oblicuángulos, etc. El esquema del triángulo no puede existir más que en el pensamiento».[13] Ahora bien, al existir sólo en el pensamiento, se trata de una suerte de «imagen», no es un producto del pensamiento ni procede de la sensibilidad; menos aún es un producto de la abstracción a partir de los datos sensibles. Es algo que va más allá —o entre— el pensamiento y la sensibilidad; pertenece al pensamiento en la medida en que es externamente invisible, y a la sensibilidad porque es algo *similar* a la imagen. Tal vez por esta razón Kant definió la imaginación como la «fuente originaria [que contiene las condiciones de posibilidad] de toda experiencia» y añadió que no puede «ser deducida de otra facultad del psiquismo».[14]

Otro ejemplo: «El concepto de perro significa una regla conforme a la cual mi imaginación es capaz de delinear la figura de un animal cuadrúpedo en general [¡pero en cuanto

13. *Ibid.*, B180.
14. *Ibid.*, A94, n.

se traza la figura sobre el papel ya se trata de nuevo de un animal particular!], sin limitarse ni a una figura particular que me ofrezca la experiencia ni a cualquier posible imagen que pueda representar *in concreto*».[15] La imaginación es el «arte oculto en lo profundo del alma humana. El verdadero funcionamiento de este arte difícilmente dejará la naturaleza que lo conozcamos y difícilmente lo pondremos al descubierto».[16] Kant afirma que la imagen —tomemos como ejemplo el puente George Washington*— «es un producto de la capacidad empírica de la imaginación productiva; el esquema [el puente] [...] es un producto [...] de la facultad imaginativa pura *a priori*. Es mediante éste y conforme a ella como son posibles las imágenes».[17] En otras palabras: no podría tener imágenes si no tuviese la capacidad de «esquematizar».

IV. Los puntos que resultan decisivos para nosotros son los siguientes:

1. La percepción de esta mesa particular contiene la «mesa» como tal. Por tanto, no es posible percepción alguna sin imaginación. Kant subraya que «no ha habido todavía psicólogo que cayera en la idea de que la imaginación constituye un ingrediente indispensable de la misma percepción».[18]

2. El esquema «mesa» es válido para todas las mesas particulares. Sin él estaríamos rodeados de una diversidad de objetos de los que sólo podríamos decir «esto» y «esto» y

15. *Ibid.*, B180.
16. *Ibid.*, B180-181.
* George Washington Bridge, el puente sobre el río Hudson más conocido de Nueva York. *(N. de la t.)*
17. *Ibid.*, B181
18. *Ibid.*, A120, n.

«esto». No sería posible conocimiento alguno y además la comunicación —«¡tráeme una mesa!» (no importa cuál)— sería imposible.

3. Así, sin la posibilidad de decir «mesa» nunca podríamos comunicarnos. Podemos describir el puente de George Washington porque todos conocemos «puente». Supongamos que llegase alguien que no conociese qué es un «puente», y no hubiese ningún puente para mostrarle o dibujar mientras se pronuncia la palabra. En tal caso dibujaríamos una imagen del esquema de un puente, que naturalmente ya representa un puente particular, para recordarle un esquema que conoce, semejante al de «un paso de una orilla a otra de un río».

Dicho de otro modo, aquello que hace *comunicables* los particulares es: (*a*) que al percibir un particular tenemos en el fondo de nuestras mentes (o en las «profundidades de nuestras almas») un «esquema», cuya «forma» es propia de muchos particulares semejantes; *y* (*b*) esta forma esquemática se encuentra en la mente de bastante gente diferente. Tales formas esquemáticas son productos de la imaginación, si bien un esquema «no puede ser llevado a imagen ninguna».[19] Todos los acuerdos o desacuerdos singulares presuponen que hablamos de la misma cosa; que nosotros, que somos muchos, estamos de acuerdo en que algo es uno y lo mismo para todos.

4. La *Crítica del Juicio* trata de los juicios reflexionantes como diferentes de los determinantes. Estos últimos subsumen lo particular bajo una regla general, mientras que los reflexionantes «derivan» la regla del particular. En el esquema se «percibe» algo «universal» en lo particular. Se ve, por así

19. *Ibid.*, B181.

decirlo, el esquema «mesa» al reconocer la mesa en tanto que mesa. Kant alude a esta distinción entre juicios determinantes y reflexionantes cuando distingue en la *Crítica de la razón pura* entre «subsumir bajo un concepto» y «reducir a un concepto».[20]

5. Por último, nuestra sensibilidad parece necesitar la imaginación, no sólo como auxilio para el conocimiento, sino también para reconocer la identidad en la diversidad. Esa es la condición del conocimiento: la «síntesis [...] de la imaginación constituye, antes que la apercepción, el fundamento de posibilidad de todo conocimiento y, especialmente, de la experiencia».[21] Como tal la imaginación «determina la sensibilidad *a priori*», es decir, está presente en todas las percepciones sensibles. Sin ella no existiría ni la objetividad del mundo (que pueda ser conocido) ni la posibilidad de comunicación (que podamos hablar de él).

V. La importancia del esquema para nuestros propósitos radica en que la sensibilidad y el entendimiento se combinan al producirlo mediante la imaginación. En la *Crítica de la razón pura* la imaginación sirve al intelecto; en la *Crítica del Juicio*, el intelecto «está al servicio de la imaginación».[22]

En la *Crítica del Juicio* encontramos algo análogo al «esquema»: el *ejemplo*.[23]* En los juicios Kant atribuye a los ejemplos la misma función que las intuiciones llamadas esquemas

20. *Ibid.*, B104.
21. *Ibid.*, A118.
22. Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, § 22 (trad. cast.: *Crítica del Juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1977 [1984]).
23. *Ibid.*, § 59.
* Kant, I., *Crítica del Juicio*, § 59. «Si los conceptos son empíricos, entonces llámanse las intuiciones *ejemplos*; si son conceptos puros del entendimiento, llámanse *esquemas*.» *(N. de la t.)*

tienen para la experiencia y el conocimiento. Los ejemplos desempeñan un papel en los juicios reflexionantes y en los determinantes, esto es, cada vez que nos ocupamos de cosas particulares. En la *Crítica de la razón pura* —donde se lee que el «juicio es un talento peculiar que sólo puede ser ejercitado, no enseñado» y que su «carencia no puede ser suplida por educación alguna»—[24] los ejemplos se definen como «las andaderas [*Gängelband*] del juicio».[25] En la *Crítica del Juicio*, concretamente en el curso del análisis de los juicios reflexionantes, donde un particular no se subsume bajo un concepto, el ejemplo proporciona la misma ayuda que el esquema a la hora de conocer la mesa en tanto que mesa. Los ejemplos guían y conducen y, por tanto, el juicio adquiere «validez ejemplar».[26]

El ejemplo es lo particular que contiene en sí, o se supone que contiene, un concepto o una regla general. Así pues, ¿cómo se puede juzgar, evaluar, un acto como valeroso? Al juzgar se afirma de manera espontánea, sin deducción alguna de una regla general: «Este hombre tiene valor». Si fuéramos griegos, tendríamos en «las profundidades de la mente» el ejemplo de Aquiles. De nuevo es necesaria la imaginación: debe tenerse a Aquiles presente incluso cuando está ausente. Si decimos de alguien que es bueno tenemos en el fondo de nuestras mentes el ejemplo de Francisco de Asís o de Jesús de Nazaret. El juicio posee validez ejemplar en la medida en que sea correcto el ejemplo escogido. O, por tomar otro caso: en el contexto de la historia francesa puedo hablar de Napoleón Bonaparte como de un individuo particu-

24. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, B172.
25. *Ibid.*, B173.
26. Kant, I., *Crítica del Juicio*, § 22.

lar; pero en el momento en que hablo del bonapartismo lo convierto en un caso ejemplar. La validez de este ejemplo se limitará a aquellos que tuvieron una experiencia personal de Napoleón, ya sea como contemporáneos o como herederos de esa tradición histórica particular. Casi todos los conceptos de las ciencias históricas y políticas son de esta naturaleza restrictiva: tienen su origen en un acontecimiento histórico particular, al que se confiere carácter «ejemplar» (ver en lo particular aquello que es válido para más de un caso).

SEGUNDA PARTE

ENSAYO INTERPRETATIVO

HANNAH ARENDT Y LA FACULTAD DE JUZGAR

Ronald Beiner

1. JUZGAR: LA RESOLUCIÓN DE UN *IMPASSE*

«El Juicio» debería haber seguido a «El Pensamiento» y «La Voluntad» como tercera parte —sería la conclusión— de *La vida del espíritu*, la última obra de Hannah Arendt. Pero como Mary McCarthy, editora de la obra póstuma, indica en su posfacio a los dos volúmenes publicados,* Hannah Arendt falleció de repente apenas una semana más tarde de concluir el manuscrito de «La Voluntad»: «Después de su muerte, se encontró una hoja de papel en su máquina de escribir en la que sólo estaban escritos el encabezamiento, "El Juicio", y dos epígrafes. En algún momento, entre el sábado en que acabó "La Voluntad" y el jueves de su fallecimiento, debió sentarse a trabajar en la sección final».[1] Puede decirse que nuestra visión de *La vida del espíritu* es incompleta sin la parte dedicada al juicio. Sobre este punto disponemos del tes-

* Originalmente, *The Life of the Mind* se publicó en dos volúmenes separados, reunidos en uno solo en la edición castellana. El posfacio de la editora de la versión inglesa corresponde al prefacio de la editora en la versión castellana. (*N. del e. esp)*

1. Arendt, H., *The Life of the Mind*, McCarthy, M. (comp.), Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, vol. 1: *Thinking*, pág. 218 (trad. cast.: *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002, pág. 14).

timonio de J. Glenn Gray, amigo de Arendt: «Ella consideraba el "juicio" como su golpe maestro y esperaba que le permitiese resolver el *impasse* al que parecían haberla conducido sus reflexiones sobre la voluntad. Del mismo modo que la *Crítica del Juicio* había permitido a Kant trazar un camino entre las antinomias de las primeras críticas, ella esperaba resolver los problemas concernientes al pensamiento y a la voluntad meditando sobre la naturaleza de nuestra capacidad de juzgar».[2] El problema no es que los estudios ultimados sobre las dos facultades mentales *debían* completarse con una tercera contribución futura, sino que tales aproximaciones parecen insuficientes sin la anunciada síntesis del juicio. Michael Denneny en su comentario a las conferencias introductorias al Pensamiento, la Voluntad y el Juicio, a las que asistió en 1966, afirma algo similar: «Las conferencias sobre el pensamiento (sobre la conciencia y la conciencia de sí) eran brillantes, originales y estimulantes; las conferencias sobre la voluntad eran difíciles y enigmáticas. Cada vez era más evidente que el centro de la cuestión se encontraba en el juicio». Denneny añade que esto supone una extraña ironía: «Curiosamente el examen de esta facultad se posponía siempre, de modo que al final se trató sólo de forma sumaria en la última conferencia».[3]

Nos vemos obligados a pensar que, sin «El Juicio», *La vida del espíritu* es una narración inacabada; se llega al final de la parte dedicada a «La Voluntad» con cierto suspense. La voluntad, decíamos, conduce a un *impasse* teórico. Si tie-

2. Glenn Gray, J., «The Abyss of Freedom —and Hannah Arendt», en *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, Melvyn A. Hill (comp.), Nueva York, St. Martin's Press, 1979, pág. 225.

3. Denneny, M., «The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgment», en *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, pág. 245.

ne un significado, la voluntad implica un «abismo de pura espontaneidad». Sin embargo, las tradiciones de la filosofía occidental rechazaron esta idea de abismo, trataron de explicar lo nuevo entendiéndolo en los términos de lo antiguo. Sólo en la utopía de Marx no se renunció a la libertad en este sentido de lo auténticamente novedoso. Arendt llama a esto una conclusión frustrante y afirma que conoce «sólo una alternativa a la misma en toda al historia del pensamiento político»: la noción agustiniana de «natalidad», la capacidad humana de iniciar, enraizada en el hecho de que los hombres *nacen*. En la última página de «La Voluntad» escribió que el razonamiento agustiniano «es hasta cierto punto opaco»:

> [...] parece no decirnos más que *estamos condenados* a ser libres por el hecho de haber nacido, sin importar si nos gusta la libertad o si abominamos de su arbitrariedad, si nos «complace» o si preferimos escapar a su espantosa responsabilidad adoptando alguna suerte de fatalismo. Este *impasse*, si es tal, sólo puede ser solucionado o deshecho apelando a otra facultad espiritual, tan misteriosa como la facultad de comenzar: la facultad del juicio; un análisis de la misma, como mínimo, podría decirnos qué está en juego en nuestros placeres y desplaceres.[4]

Se llega así al umbral de «El Juicio» y todavía se buscan soluciones para los problemas fundamentales que llevaron a Arendt a escribir *La vida del espíritu*. En esta situación parece indispensable tratar de reconstruir, a partir de las notas para las conferencias y del material póstumo del que disponemos, su teoría del juicio; podemos conjeturar cómo habría

4. Arendt, H., *La vida del espíritu*, págs. 450-451.

preparado su salida del *impasse* en el que se encontraba al final de la parte publicada de *La vida del espíritu*.

Puede parecer muy especulativo (por no decir presuntuoso) tratar de reconstruir qué habría tratado en «El Juicio» si hubiese vivido lo bastante como para concluir la última parte de su obra. Sabemos que todo lo que llegó a completar hasta el momento de su muerte era una simple hoja de papel con «el encabezamiento, "El Juicio", y dos epígrafes». Y, si bien los dos epígrafes son interesantes, difícilmente puede deducirse de ellos el hilo conductor de las intenciones arendtianas. El patetismo de esta única página parece un aviso contra toda tentación de proseguir. Para complicar aún más la tarea, Arendt, al escoger a Kant como su guía de la facultad de juzgar, nos advierte que se dirige hacia una serie de ideas que *él* no llegó a desarrollar en vida.[5] Así pues, al acercarnos a Arendt estamos igual que ella con respecto a Kant. La tarea es doblemente elusiva, pero existen buenas razones para creer que las «Conferencias sobre la filosofía política de Kant» recogidas en este volumen constituyen un testimonio harto fiable de la obra proyectada. En primer lugar porque el análisis del juicio en estas conferencias concuerda con los pasajes sobre el juicio que aparecen en el trabajo publicado con anterioridad, «El Pensamiento».[6] De hecho, algunas partes de esta obra posterior fueron extraídas, de forma más o menos literal, de las «Conferencias sobre Kant», entonces inéditas, algo que parece indicar que

5. Arendt, H., «Conferencias sobre la filosofía política de Kant» (citado en adelante como «Conferencias sobre Kant»), págs. 43, 62-64. (Todas las referencias a esta obra y al «*Post scriptum* a "El Pensamiento"» remiten al presente volumen).

6. Arendt, H., *La vida del espíritu*, págs. 91-92, 98, 114-120, 134, 151-152, 161-162, 214-215, 227-228, 232-236.

Arendt estaba bastante satisfecha con la interpretación del juicio que había ofrecido en ellas. Resulta más decisivo el hecho de que el esbozo de la teoría del juicio presentado en el «*Post scriptum* a "El Pensamiento"» sigue muy de cerca el desarrollo de las «Conferencias sobre Kant» (ése será nuestro argumento más adelante). Así pues, no carece de fundamento afirmar que las mismas permiten reconstruir la teoría arendtiana del juicio.

Por si nuestro proyecto no fuese ya bastante azaroso, debemos afrontar todavía otra dificultad. Al examinar la obra de Arendt en su conjunto, se constata que propone no una sino dos teorías del juicio. Las referencias a la facultad de juzgar están diseminadas por los escritos arendtianos publicados en la década de 1960, mientras que, a partir de 1970, se detecta una orientación nueva, sutil pero importante. En los textos anteriores al artículo de 1971, «El pensar y las reflexiones morales»,[7] el juicio se considera desde la óptica de la *vita activa*; en los textos posteriores, el juicio pasa a considerarse desde el punto de vista de la vida del espíritu. El acento se desplaza del pensamiento representativo y de la mentalidad amplia de los actores políticos al espectador y al juicio retrospectivo de los historiadores y de los narradores de historias. El poeta ciego, alejado de la acción y, por ello, capaz de una reflexión desinteresada, se convierte ahora en la figura emblemática de la facultad de juzgar.[8] Alejados de la percepción inmediata, los objetos del juicio se re-presentan en la imaginación gracias a la actividad mental de la re-

7. Arendt, H., «Thinking and Moral Considerations», *Social Research* n.º 38, 1971, págs. 417-446 (trad. cast.: «El pensar y las reflexiones morales», en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, págs. 89-107).

8. Véase «Conferencias sobre Kant», pág. 127.

flexión. El poeta ciego juzga desde la distancia, condición del desinterés; de este modo, Homero prepara el camino para los juicios imparciales de la historiografía antigua. Homero y Heródoto ofrecen ejemplos de las acciones de los hombres virtuosos para que una sensación placentera acompañe las reflexiones del lector.[9]

Según mi interpretación, los escritos de Arendt sobre el juicio pertenecen a dos fases más o menos distintas: la primera es práctica; la segunda, contemplativa. Soy consciente de que dividir sus obras en «primer» período y período «tardío» plantea algunos problemas. Sería ilógico esperar encontrar una separación nítida en períodos bien diferenciados, y parecería arbitrario aislar una fecha precisa que marcase una clara ruptura entre ambos; no sería raro encontrar un solapamiento conceptual y cronológico entre ambas «fases». El objeto de la distinción es llamar la atención sobre el hecho de que en el examen, por ejemplo, del «pensamiento representativo» en «Verdad y política» todavía no aparece un interés por el juzgar como actividad mental diferenciada (es decir, como una de las tres articulaciones de la vida mental); Arendt sólo se ocupa allí del juzgar como característica de la vida política. (De hecho, no consideró el juzgar como una actividad mental autónoma, distinta del pensar y de la voluntad, hasta una etapa relativamente tardía de su pensamiento.)[10] En lo que considero sus planteamientos «tardíos»

9. Véanse, en este volumen, Arendt, H., «*Post scriptum* a "El Pensamiento"», pág. 18; «Conferencias sobre Kant», pág. 107. Véase «The Concept of History», en Arendt, H., *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Nueva York, Viking Press, 1968 (trad. cast.: «El concepto de historia: antiguo y moderno», *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, págs. 49-100, especialmente págs. 59-60); véase también «Verdad y política», *op. cit.*, págs. 276-277.

10. Véase la sección 8 de este ensayo, págs. 239-240.

no se detecta un interés por el juzgar como característica de la vida política. En cambio, emerge una concepción del juzgar como una articulación distinta del todo unitario que comprende la vida del espíritu. Para rebatir la idea de que Arendt propone *dos* concepciones diferentes del juicio (la primera relativa al mundo de la *praxis*, la segunda al de la contemplación), sería necesario ofrecer una explicación precisa de cuáles son las razones por las que en sus últimos escritos la actividad de juzgar se sitúa exclusivamente en el seno de la vida del espíritu, en vez de asignarle una posición más ambigua. La única explicación de ello que puedo concebir es que el juicio se convirtió en un elemento de un interés diferente al que había tenido al principio; un interés que había recaído sobre la *vita activa*, la vida de la política. Cuanto más reflexionaba sobre la facultad de juzgar, más se inclinaba a considerarla como el privilegio del solitario (aunque dotado de sentido cívico) observador, en oposición al actor (cuya actividad se realiza necesariamente en compañía). Se actúa con otros; se juzga por uno mismo (aunque se represente a los ausentes en la propia imaginación). Según Arendt, al juzgar se sopesan los juicios *posibles* de un imaginario Otro, no los verdaderos juicios de los interlocutores reales.

En sus primeros textos (por ejemplo, en «Freedom and Politics», «The Crisis in Culture», y «Truth and Politics»),[11] Arendt introdujo la noción de juicio para fundamentar con más firmeza su concepción de la acción política como acción

11. «Freedom and Politics» se publicó en Hunold, A. (comp.), *Freedom and Serfdom*, Dordrecht, D. Reidel, 1991, págs. 191-217; «The Crisis in Culture» y «Truth and Politics», en *Between Past and Future* (trad. cast.: «La crisis en la cultura: su significado político y social» y «Verdad y política», *Entre el pasado y el futuro*, págs. 209-238 y 239-277, respectivamente).

concertada de una pluralidad de actores en un espacio público. Los seres humanos pueden actuar en tanto que seres políticos porque pueden situarse en los potenciales puntos de vista de los otros; pueden compartir el mundo con los otros al juzgar aquello que tienen en común, y el objeto de sus juicios, en cualidad de seres políticos, son las palabras y las acciones que iluminan el espacio de aparición. En el planteamiento más tardío, que empieza a mostrarse en las «Conferencias sobre Kant», así como en «El pensar y las reflexiones morales» y en «El Pensamiento», Arendt aborda el juicio desde una perspectiva algo diferente y quizá más ambiciosa. El juicio se describe allí como la «superación» o la «salida» de un «*impasse*». Si se observa el capítulo final de «La Voluntad» se puede reconstruir la naturaleza de este *impasse*. La preocupación que domina este último capítulo, titulado «El abismo de la libertad y el *novus ordo seclorum*», es el problema de la libertad humana y su relación con la voluntad. El nexo es que sólo al analizar la facultad que corresponde a «nuestros placeres y desplaceres» podemos encontrar un modo de abrazar la libertad humana y considerarla soportable para seres que, como nosotros, nacen y mueren.

Las «Conferencias sobre Kant» componen un todo orgánico; los temas que las conforman son de un solo orden: saber qué otorga valor o sentido a la vida humana; la apreciación de la vida desde el punto de vista del placer y del desplacer; la hostilidad de los hombres contemplativos hacia el mundo de los asuntos humanos; la inaccesibilidad de las verdades metafísicas y la necesidad de un pensamiento crítico; la defensa del sentido común y del entendimiento común a los hombres; la dignidad del hombre; la naturaleza de la reflexión histórica; la tensión entre el progreso y la autonomía

del individuo; la relación entre lo universal y lo particular; y, por último, las capacidades redentoras del juicio humano. A pesar del estado de este material —meras notas para las conferencias—, estos temas se entretejen en una meditación sumamente original en torno a si la existencia del hombre en el mundo procura gratitud por el don de ser o si, por el contrario, es más fácil que suscite una melancolía absoluta.

Según Mary McCarthy, Arendt esperaba que «El Juicio» fuese mucho más breve y más sencillo que «El Pensamiento» o «La Voluntad»; sin embargo, «es posible conjeturar que "El Juicio" hubiera podido sorprenderla» y haberla llevado hacia direcciones insospechadas.[12] Es posible. Con todo, se percibe una unidad y una coherencia en la concepción del juicio que emerge de las discusiones arendtianas sobre este tema, ya sea en «El pensar y las reflexiones morales», ya en la primera parte de *La vida del espíritu* y en las notas a las conferencias publicadas aquí. Además, estos escritos, tomados en su conjunto, ofrecen un análisis del juzgar que difiere sensiblemente del que se encontraba en los textos anteriores a «El pensar y las reflexiones morales». Para determinar qué confiere coherencia a la última teoría de Arendt y la distingue de la primera es preciso reconstruir la evolución de su pensamiento sobre la naturaleza del juicio. Recorramos, pues, las etapas del desarrollo de la idea de juicio en la obra de Arendt para ver cómo la preocupación por una interesante, pero olvidada, capacidad del hombre como ser político se transformó en algo mucho más ambicioso, algo que prometía la plena afirmación de los asuntos mundanos y la salvación de la libertad humana.

12. McCarthy, M., Prefacio, *La vida del espíritu*, pág. 15.

2. La comprensión y el juicio histórico

Los temas y problemas que aborda Arendt en las reflexiones sobre el juicio aparecen por primera vez en su ensayo «Comprensión y política», publicado en 1953 en *Partisan Review*.[13] La comprensión «es una actividad sin fin [...] por la que aceptamos la realidad, nos reconciliamos con ella, es decir, tratamos de sentirnos en armonía con el mundo» (pág. 29). Sin embargo, la actividad de reconciliación se torna problemática en el siglo del totalitarismo, esto es, con hechos con los que parece imposible toda reconciliación: «En la medida en que el surgimiento de los gobiernos totalitarios es el acontecimiento central de nuestro mundo, entender el totalitarismo no significa perdonar nada, sino reconciliarnos con un mundo en que cosas como éstas son simplemente posibles» (pág. 30).

«El resultado de la comprensión es el sentido, el sentido que nosotros mismos originamos en el proceso de nuestra vida, en tanto tratamos de reconciliarnos con lo que hacemos y padecemos» (pág. 30). Pero, frente al horror inusual del totalitarismo, descubrimos de inmediato «la pérdida de nuestras herramientas de comprensión. Nuestra búsqueda de sentido es al mismo tiempo estimulada y frustrada por nuestra incapacidad para generar sentido» (págs. 35-36). Comprender es una actividad que no tiene fin y no puede evitarse; pero nos encontramos cara a cara con lo que parece un problema insuperable, a saber, que los pensadores y los analistas políticos, obligados a reflexionar sobre el hecho

13. Arendt, H., «Understanding and Politics», *Partisan Review*, vol. 20, 1953, págs. 377-392 (trad. cast.: «Comprensión y política», en *De la historia a la acción*, págs. 29-46. La paginación entre paréntesis que aparece en el texto remite a esta traducción).

histórico del totalitarismo, se enfrentan con un fenómeno que parece *resistirse* a la comprensión. Las maldades sin precedentes del totalitarismo «han pulverizado literalmente nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios de juicio moral» (pág. 32). La tarea de la comprensión adquiere proporciones jamás alcanzadas antes en el juicio histórico.

La crisis de la comprensión es idéntica a la del juicio, puesto que la comprensión y «el juicio están tan estrechamente relacionados e interrelacionados que debemos describir a ambos como la aptitud para subsumir» algo particular bajo una regla universal (pág. 35). El problema es que ya no poseemos las reglas universales fiables que requiere esta aptitud para subsumir; la sabiduría del pasado se desvanece «en nuestras manos tan pronto como tratamos de aplicarla honestamente a las experiencias políticas centrales de nuestro tiempo» (pág. 31). Ni el juicio «normal» que emana del sentido común es ya suficiente: «Vivimos en un mundo patas arriba, donde ya no podemos orientarnos guiándonos por las reglas derivadas de lo que una vez fue el sentido común» (pág. 36). Según Arendt, el incremento de la falta de sentido en el siglo XX va acompañado de una atrofia del sentido común, facultad en la que por lo general confiamos para orientarnos en el mundo.

Esta crisis moral e intelectual de Occidente no se originó con el totalitarismo, sino que está enraizada en lo más profundo de la tradición occidental. La política demoníaca del siglo XX sólo ha puesto al descubierto la crisis latente para que la vean todos. Así, lo terrible del surgimiento del totalitarismo es que «ha *iluminado* la ruina de nuestras categorías [de pensamiento] y criterios de juicio» (pág. 41, cursivas mías). Arendt señala que ya en el siglo XVIII era bastante incuestio-

nable para Montesquieu que sólo las costumbres, los *mores*, «han sido el obstáculo para una espectacular crisis moral y espiritual de la cultura occidental» (pág. 37). Dado un cuerpo político «unido por las costumbres y las tradiciones» es difícilmente sorprendente que la civilización europea se mostrase vulnerable a la profunda transformación causada por la revolución industrial: «La mutación se produjo dentro de un marco político con fundamentos inestables y, por lo tanto, sorprendió a una sociedad que, a pesar de que todavía era capaz de comprender y de juzgar, ya no era capaz de dar cuenta de sus categorías de comprensión y de sus criterios de juicio cuando eran seriamente desafiados» (pág. 38). En el siglo XIX «nuestra gran tradición» estaba agotando las respuestas a las «cuestiones "morales" y políticas de nuestro tiempo. Las mismas fuentes de las que podían haber surgido tales respuestas se habían secado. Lo que se ha perdido es el propio marco en que la comprensión y el juicio podían emerger» (pág. 38).

Vista desde la perspectiva del historiador, la historia [*story*] está agotada; pero si se contempla desde la del actor, no existe más elección que proceder a un nuevo comienzo. En este punto, Arendt invoca el principio del inicio descubierto por Agustín de Hipona, «el único gran pensador que vivió en un período más semejante en algunos aspectos al nuestro que cualquier otro en la historia, y que, además, escribió bajo el gran impacto de un final catastrófico, que, acaso, se parece al que nosotros hemos llegado» (pág. 43). Como Agustín, vivimos y pensamos a la sombra de una gran catástrofe, y además, como él, debemos prestar atención a la capacidad del hombre para iniciar; el hombre es el ser cuya esencia reside en el inicio.

> A la luz de estas reflexiones, nuestro esfuerzo por comprender algo que ha arruinado nuestras categorías de pensamiento, así como nuestros criterios de juicio, parece menos penoso. A pesar de que hemos perdido el patrón con que medir y las reglas bajo las cuales subsumir el particular, un ser cuya esencia es iniciar puede tener en sí mismo suficiente originalidad para comprender sin categorías preconcebidas y juzgar sin aquel conjunto de reglas consuetudinarias que constituyen la moralidad. Si la esencia de toda acción, y en particular de la acción política, es engendrar un nuevo inicio, entonces la comprensión es la otra cara de la acción, esto es, de aquella forma de cognición, distinta de muchas otras, por la que los hombres que actúan (y no los hombres que están empeñados en contemplar algún curso progresivo o apocalíptico de la historia) pueden finalmente aceptar lo que irrevocablemente ha ocurrido y reconciliarse con lo que inevitablemente existe (pág. 44).

En otras palabras, cuando desaparecen los criterios del juicio es precisamente cuando halla su justificación la facultad de juzgar.

Arendt concluye este ensayo relacionando la comprensión con la facultad de la imaginación, que distingue de la mera fantasía:

> Sólo la imaginación nos permite ver las cosas con su verdadero aspecto, poner aquello que está demasiado cerca a una determinada distancia de tal forma que podamos verlo y comprenderlo sin parcialidad ni prejuicio, colmar el abismo que nos separa de aquello que está demasiado lejos y verlo como si nos fuera familiar. Esta «distanciación» de algunas cosas, y este tender puentes hacia otras, forma parte del diálogo establecido por la comprensión con ellas (pág. 45).

La imaginación permite la proximidad que posibilita la comprensión, pero también establece la distancia necesaria para el juicio.

> Sin este tipo de imaginación, que en realidad es la comprensión, no seríamos capaces de orientarnos en el mundo. Es la única brújula interna de que disponemos [...]. Si queremos estar en armonía con esta tierra, incluso al precio de estar en armonía con este siglo, debemos participar en el interminable diálogo con su esencia (pág. 46).

3. Juzgar a Eichmann

Según Hannah Arendt, «el pensamiento mismo nace de los *acontecimientos* de la experiencia vivida y debe mantenerse vinculado a ellos como a los únicos indicadores para poder orientarse».[14] Si esto es así, ¿qué experiencias concretas propiciaron su teoría del juicio? No es preciso apuntar que su estudio sobre el surgimiento del totalitarismo es notable; de hecho, la alertó de la complejidad del juicio humano y de las amenazas que suponen para éste los avances de la sociedad moderna. Pero existe una buena razón para suponer que otro «incidente de la experiencia viva» más concreto, incluso más relacionado con ella, precipitó sus esfuerzos por teorizar la naturaleza del juicio: su presencia en el proceso de Adolf Eichmann en Jerusalén en 1961. Su relato del proceso, publicado en 1963, primero en el *New Yorker* y más tarde en forma de libro, desencadenó una descomunal

14. Arendt, H., «Prefacio: la brecha entre el pasado y el futuro», *Entre el pasado y el futuro*, pág. 20; «La brecha entre el pasado y el futuro», en *De la historia a la acción*, pág. 87.

controversia.[15] Sabemos que esta experiencia le proporcionó el ímpetu para emprender una reflexión de gran envergadura; ella misma dijo que sus reflexiones sobre el estatuto de la verdad y la función crítica del pensamiento estuvieron motivadas por su implicación en la controversia a propósito de Eichmann.[16] Hay pocas razones para cuestionar que aquello que la preocupaba cuando empezó a pensar seriamente sobre el juicio era la inevitable necesidad de ofrecer un juicio sobre el caso de Adolf Eichmann, junto con el hecho de que Eichmann se abstenía manifiestamente de juzgar de manera responsable; un mal engendrado por su banalidad «desafiante al pensamiento».

Disponemos de dos fuentes principales para apreciar el impacto del proceso Eichmann sobre la concepción arendtiana del juzgar: una conferencia, «Personal Responsability under Dictatorship», publicada en *The Listener* (1964),[17] y el

15. Arendt, H., «A Reporter at Large», *New Yorker*, 16 de febrero de 1963, págs. 40-113; 23 de febrero de 1963, págs. 40-111; 2 de marzo de 1963, págs. 40-91; 9 de marzo de 1963, págs. 48-131; 16 de marzo de 1963, págs. 58-134. Véase asimismo Arendt, H., *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Nueva York, Viking Press, 1963, edición revisada y ampliada en 1965. Si bien existen análisis sobre la facultad de juzgar en escritos anteriores al proceso de Eichmann, debe señalarse que la primera versión de las «Conferencias sobre Kant» data de 1964, es decir, justo después de la publicación del libro sobre Eichmann (trad. cast.: *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobra la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1967 [1999]. Todas las referencias remiten a esta versión, que incluye la edición ampliada de 1965).

16. Véanse «Verdad y política», *Entre el pasado y el futuro*, pág. 239, n.; «El pensar y las reflexiones morales», *De la historia a la acción*, págs. 109-111; *La vida del espíritu*, págs. 29-32. El anuncio de un libro sobre «El Fensamiento» apareció en «Eichmann in Jerusalem», *Encounter*, enero de 1964, pág. 56; Arendt escribió: «No es aquí el lugar para abordar estos problemas con seriedad; tengo la intención de elaborarlos más adelante en un contexto diferente. Eichmann puede muy bien servir como el modelo concreto de aquello que tengo que decir».

17. *The Listener*, 6 de agosto de 1964, págs. 185-187, 205.

Post scriptum añadido a la segunda edición (1965) de *Eichmann en Jerusalén*. La cuestión central en ambos textos es saber si tenemos derecho a presuponer «la existencia de una facultad humana autónoma que no se base ni en el derecho ni en la opinión pública, y que juzgue de un modo nuevo, con total espontaneidad, cualquier acto o intención cada vez que se presente la ocasión». ¿Poseemos una facultad de este tipo y, cuando actuamos, cada uno de nosotros es legislador?[18] Arendt afirma que esta pregunta «concierne a una de las más relevantes cuestiones morales de todos los tiempos, a saber, la naturaleza y función del juicio humano».[19] Lo que se había exigido tanto en el proceso de Eichmann como en Nuremberg era

> que los seres humanos fuesen capaces de distinguir lo justo de lo injusto, incluso cuando para su guía tan sólo podían valerse de su propio juicio, el cual, además, resultaba hallarse en total oposición con la opinión, que bien podía considerarse unánime, de cuantos les rodeaban. [...] Los pocos individuos que todavía sabían distinguir el bien del mal se guiaban solamente mediante su buen juicio, libremente ejercido, sin la ayuda de normas que pudieran aplicarse a los distintos casos particulares con que se enfrentaban. Tenían que decidir en cada ocasión de acuerdo con las específicas circunstancias del momento, porque ante los hechos sin precedentes no había normas.[20]

Hay involucrado un segundo aspecto, que, en cierto sentido, es igualmente problemático puesto que también cuestiona el estatuto del juicio. En *Eichmann en Jerusalén* Arendt

18. *Ibid.*, pág. 187.
19. Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, pág. 444.
20. *Ibid.*, págs. 444-445.

pretendía hacer justicia a la experiencia del Holocausto, sin presentar a los criminales de guerra como criaturas infrahumanas, incapaces de juicio, o a las víctimas como inocentes sin responsabilidad que van más allá de éste, sino que buscó aclarar que el juicio humano sólo se ejerce cuando quienes son juzgados no son ni bestias ni ángeles, sino simplemente seres humanos. Sin embargo, numerosos lectores de Arendt objetaron (con bastante ruido) que si tal era la manera de operar del juicio humano, sería mejor abstenerse de juzgar. Arendt señala que el escándalo suscitado por el libro de Eichmann muestra «hasta qué punto los hombres de nuestro tiempo están preocupados por la cuestión del juicio humano».[21] Este problema se debatió con más profundidad en el fascinante intercambio epistolar mantenido entre Gershom Scholem y Arendt en la revista *Encounter*.[22] La respuesta definitiva de Arendt se recoge en el *Post scriptum* de la edición revisada de *Eichmann en Jerusalén*, donde se lee: «La argumentación según la cual aquellos que no estuvimos presentes e implicados en los acontecimientos no podemos juzgar parece convencer a la mayoría, en cualquier lugar del mundo, pese a que es evidente que *si fuera justa, tanto la administración de justicia como la labor del historiador no serían posibles*».[23] Esto es irrefutable. Un segundo argumento, según el cual la persona que juzga no puede evitar el reproche de farisaísmo, no

21. *Ibid.*, pág. 445.
22. *Encounter*, enero de 1964, págs. 51-56. Reeditado en Feldman, Ron H. (comp.), *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, Nueva York, Grove Press, 1978, págs. 240-251. Este volumen también contiene una breve selección de material relacionado con el caso Eichmann (trad. cast.: «Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt con motivo de la publicación de *Eichmann en Jerusalén*», *Raíces*, nº 36, otoño 1998, págs. 13-19).
23. Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, pág. 445 (cursivas mías).

muestra al examinarlo más validez que el primero. Arendt responde al mismo diciendo: «Incluso el juez que condena a un asesino puede decir cuando se dirige a su hogar: "Gracias Señor por la libertad de que gozo, sin tu gracia no la tendría"». Más aún, «la reflexión de que quizás uno se hubiera portado mal, en el caso de encontrarse en las circunstancias de quienes así se comportaron, quizá dé lugar al nacimiento de cierto espíritu de perdón», pero ésta no anticipa de ninguna manera el juicio. Para Arendt el perdón *sigue* al juicio, no lo sustituye: «La justicia, que no la misericordia, es la finalidad de todo juicio».[24]

Arendt afirma que la opinión pública parece estar de acuerdo con el hecho de que «nadie tiene derecho a juzgar al prójimo. Lo que la opinión pública nos permite juzgar, e incluso condenar, son las tendencias generales, o los grupos de seres humanos —cuanto más amplios mejor—; en resumen, nos permite juzgar algo tan general que ya no cabe efectuar distinciones ni mencionar nombres».[25] Así, por ejemplo, encontramos un aumento de las teorías acerca de la responsabilidad o la inocencia colectiva de pueblos enteros. «Todos estos clisés tienen en común la nota de dar carácter superfluo a la emisión de juicios, así como la de poder utilizar tales clisés sin correr el menor riesgo».[26] A esto se añade una «evidente renuncia de todos los demás a emitir juicios centrados en responsabilidades individuales».[27] La amarga ironía es que esta atrofia de la facultad de juzgar fue precisamente lo primero que posibilitó los monstruosos crímenes de Eichmann.

24. *Ibid.*, pág. 447.
25. *Ibid.*
26. *Ibid.*, pág. 448.
27. *Ibid.*

El caso Eichmann llevó a la capacidad de juzgar de Arendt la plena conciencia de asimilar, de un modo humanamente inteligible, aquello que se resiste con todas sus fuerzas a tal asimilación. El juzgar lleva sus objetos de juicio al ámbito de lo que tiene un sentido para el ser humano. Esto se aclara de forma extraordinaria en la correspondencia entre Arendt y Scholem acerca del caso Eichmann. Scholem escribió en su carta a Arendt: «Hubo [entre los patriarcas de la comunidad judía] mucha gente como nosotros que se vio obligada a tomar terribles decisiones en circunstancias que no podemos siquiera empezar a reproducir o a reconstruir. No sé si fueron correctas o incorrectas. *No pretendo juzgar*. Yo no estaba allí». Arendt replicó: «[El comportamiento de los funcionarios judíos] constituye nuestro fragmento de "pasado no dominado", como se lo llama, y aunque quizá tú tengas razón en que es todavía demasiado pronto para un "juicio equilibrado" —yo lo dudo—, sí creo que *sólo nos reconciliaremos con este pasado si empezamos a juzgar* y a ser francos respecto de él».[28] El juicio, pues, nos ayuda a dar sentido, a hacer humanamente inteligibles acontecimientos que, de otra forma, carecerían de él. La facultad de juzgar está al servicio de la inteligibilidad humana —la misma función que Arendt asigna a la narración de las grandes acciones en un relato— y el hecho de conferir inteligibilidad es el sentido de la política.

En este aspecto, puede compararse *Eichmann en Jerusalén* con otro trabajo de análogo alcance moral: *Humanismo y terror* de Maurice Merleau-Ponty. Ambos libros estudian las

28. Arendt, H., *The Jew as Pariah*, Feldman (comp.), págs. 243-248 (cursivas mías) (trad. cast.: «Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt con motivo de la publicación de *Eichmann en Jerusalén*», *op. cit.*, págs. 14 y 17-18).

dos experiencias políticas extremas (y las más dolorosas) de nuestro siglo: el nazismo y el estalinismo, respectivamente. Ambos trabajos comparten el hecho de situar el esfuerzo por comprender en el centro de sus respectivas investigaciones. Cuando la comprensión se halla al servicio del juicio requiere el libre ejercicio de la imaginación; en particular, la habilidad para imaginar cómo se ven las cosas desde un lugar en el que de hecho no estamos. Juzgar requiere hacer el esfuerzo por comprender a aquellos con los que no sólo no compartimos sus puntos de vista, sino que además pueden llegar a sernos poco gratos. El desacuerdo no nos exime de la responsabilidad para comprender lo que rechazamos; es más, incluso incrementa esta responsabilidad. Merleau-Ponty escribe: «La verdadera libertad toma a los otros allí donde se encuentran, trata de penetrar las mismas doctrinas que la niegan *y no se permite juzgar antes de haber comprendido.* Nos es preciso transformar nuestra libertad de pensar en libertad de comprender».[29] También para Merleau-Ponty el juicio asume el trágico deber de comprender y perdonar, los dos elementos de la dimensión trágica del juicio. Los esfuerzos de Arendt por reconciliarse con la experiencia del Holocausto transmiten el mismo mensaje. Juzgar una situación verdaderamente humana es aceptar la potencial tragedia presente en las circunstancias en las que se ejerce y se lleva a su límite la responsabilidad humana. Esto ayuda a explicar por qué Arendt asocia la facultad de juzgar con el sentido de la dignidad humana.

La pertinencia del caso Eichmann es doblemente importante para el tema del juzgar. En primer lugar, está la inca-

29. Merleau-Ponty, M., *Humanisme et terreur* (1947) (trad. cast.: *Humanismo y terror*, Buenos Aires, La Pléyade, s. f., pág. 19) (cursivas mías).

pacidad del propio Eichmann para pensar y juzgar —para distinguir el bien del mal, lo bello de lo feo— en la situación política crítica en la que se hallaba; en segundo lugar, se encuentra el problema de la comprensión retrospectiva, de cómo juzgar el significado de Eichmann desde una ventajosa perspectiva distanciada, temporal y espacialmente, de los hechos en cuestión. Arendt se interesa por ambas dimensiones de esta doble pertinencia: la primera, en la que Eichmann es el sujeto que juzga; la segunda, en la que la propia Arendt y sus conciudadanos judíos americanos son llamados a juzgar. La enseñanza que se extrae del primer aspecto es que la incapacidad para pensar entraña consecuencias fatales para la facultad de juzgar. La enseñanza del segundo es que la responsabilidad para emitir juicios no se puede eludir, incluso cuando parecen imponerse cargas y deberes de naturaleza familiar o nacional. La actividad de juzgar no puede ser impedida por las relaciones supuestamente prioritarias de amor o de lealtad. El juicio debe ser libre y la condición de su autonomía es la capacidad de pensar.

La segunda de las dimensiones del caso Eichmann —a saber, el juicio retrospectivo realizado por la comunidad judeoamericana dos décadas más tarde— lanza, como hemos visto, un desafío a la posición misma del juicio. La cuestión es si quizá se debe, más allá de la preocupación o el miedo a cometer una traición, suspender el juicio por completo. La respuesta que ofrece Arendt es intransigente e incondicional. Sin los juicios, gracias a los cuales nuestro mundo se torna inteligible, el espacio de aparición simplemente se derrumbaría. El derecho a juzgar es por tanto absoluto e inalienable, puesto que sólo emitiendo juicios sin cesar podemos dar sentido al mundo. Si perdiésemos nuestra facultad de juzgar, debido al amor o a la descon-

fianza, perderíamos con toda seguridad nuestra orientación en el mundo.

4. Gusto y cultura

En un artículo de Arendt titulado «Freedom and Politics», publicado en 1961, encontramos por primera vez la idea de que la *Crítica del Juicio* de Kant contiene el germen de una filosofía política distinta, e incluso opuesta, a la filosofía política relacionada con la *Crítica de la razón práctica*. Arendt escribe que Kant

> expone dos filosofías políticas que difieren claramente la una de la otra; la primera es la que, de modo habitual, se acepta como tal en su *Crítica de la razón práctica*, y la segunda es la que contiene su *Crítica del Juicio*. Es un hecho que la primera parte de esta última constituye, en realidad, una filosofía política, algo que pocas veces mencionan los trabajos sobre Kant; por otra parte, creo que puede comprobarse en todos sus escritos políticos que Kant concede al tema del «juicio» más peso que al de la «razón práctica». En la *Crítica del Juicio* la libertad se describe como un atributo del poder de la imaginación y no del de la voluntad, y el poder de la imaginación está muy estrechamente vinculado a este modo más amplio de pensar que es el pensamiento político por excelencia, porque nos permite «ponernos en las mentes de otros hombres».[30]

30. Arendt, H., «Freedom and Politics», en *Freedom and Serfdom: An Anthology of Western Thought*, Hunold (comp.), pág. 207. Véase Arendt, H., «La crisis en la cultura: su significado político y social», *Entre el pasado y el futuro*, pág. 232 (publicado el mismo año).

La teoría del juicio esbozada en los trabajos posteriores de Arendt consiste simplemente en un intento de ampliar y desarrollar esa «otra» filosofía política (hasta el momento desconocida o poco valorada).

Entre los escritos arendtianos publicados en vida, la exposición más detallada sobre el juicio se encuentra en el ensayo «La crisis en la cultura: su significado político y social», incluido en el volumen *Entre el pasado y el futuro*.[31] La base del análisis de Arendt en «La crisis en la cultura» es la diferenciación triádica entre cosas (objetos culturales), valores (valores de cambio) y bienes de consumo. La dignidad legítima de los bienes culturales es inherente al hecho de ser «cosas», es decir, «elementos permanentes del mundo» cuyo «valor se mide por su capacidad de soportar el proceso vital» (pág. 217). Estos objetos culturales fueron devaluados a «valores» por el filisteísmo cultural de la «buena sociedad» de los siglos XVIII y XIX, al ser utilizados por la educada burguesía europea como valores de cambio para el progreso social. El ascenso posterior de la sociedad de masas supuso un nuevo avance: el abandono de la cultura como un valor de cambio y su sustitución por un interés hacia algo de naturaleza completamente diferente, el entretenimiento. (El hombre masa se caracteriza por «su capacidad de consumo, unida a la incapacidad para juzgar o incluso distinguir» así como una «fatídica alienación ante el mundo» [pág. 211].) El entretenimiento es, en sentido estricto, un «bien de consumo», una parte integrante del «metabolismo del hombre con la naturaleza», «consumido» tan pronto como sirve a la nece-

31. Arendt, H., «La crisis en la cultura: su significado político y social», *op. cit.*, págs. 209-238. Las referencias que aparecen en el texto pertenecen a esta edición.

sidad para la cual fue concebido, junto con todo lo producido-y-consumido en una sociedad laborante (la distinción entre valores de cambio y bienes de consumo corresponde evidentemente a la distinción arendtiana entre trabajo y labor en *La condición humana*). Arendt cree que el consumismo de una sociedad laborante es en cierto sentido una amenaza menor para la cultura que la que representa el filisteísmo de la «buena sociedad», porque su preocupación por el entretenimiento no tiene nada que ver con la cultura y, por lo tanto, no la vulnera del modo en que lo hace el filisteísmo. Por otra parte, la cultura, con el tiempo, también es absorbida por la necesidad de entretenimiento de la sociedad de consumo en virtud de una funcionalización que todo lo abarca:

> La cultura se relaciona con objetos y es un fenómeno del mundo; el entretenimiento se relaciona con personas y es un fenómeno de la vida. Un objeto es cultural en la medida en que puede perdurar; su durabilidad es la antítesis misma de la funcionalidad, la cualidad que lo hace desaparecer de nuevo del mundo fenoménico una vez usado y desgastado. La gran usuaria y consumidora de objetos es la propia vida, la vida del individuo y la vida de la sociedad como un conjunto. Y la vida es indiferente al carácter mismo del objeto: pone el acento en que todo sea funcional y responda a determinadas necesidades. La cultura corre peligro cuando todas las cosas y objetos mundanos, producidos por el presente o por el pasado, se ven amenazados como meras funciones para el proceso vital de la sociedad, como si fueran los únicos capaces de satisfacer cierta necesidad (pág. 220).

[Una] sociedad de consumo posiblemente no puede saber cómo hacerse cargo de un mundo y de las cosas que pertenecen de modo exclusivo al espacio de las apariencias munda-

nas, porque su actitud central hacia todos los objetos, la actitud del consumo, lleva la ruina a todo lo que toca (pág. 223).

Ello significa que lo cultural y lo político implican el cuidado del mundo, que ambos convergen en el interés por la esfera pública. La política y la cultura no son, en lo fundamental, esferas separadas de la empresa humana: la una y la otra se interesan por el aspecto del mundo, por cómo se muestra a quienes lo comparten; ambas se ocupan de la calidad de la morada que nos ofrece el mundo que nos rodea y en la que pasamos nuestra existencia mortal.

Esto se aprecia muy bien en un impresionante pasaje de la oración fúnebre atribuida a Pericles, y transmitida por Tucídides, que Arendt traduce como: «Amamos la belleza dentro de los límites del juicio político y filosofamos sin el vicio bárbaro de la afeminación» (pág. 226). «Amar la belleza» puede incluirse en el «juicio político» porque comparten el requisito fundamental de la apariencia pública, presuponen un mundo común. «Lo que conecta al arte y a la política es que ambas son fenómenos del mundo público»:

> La cultura indica que el campo público, al que los hombres de acción hacen *políticamente seguro*, ofrece su espacio de exhibición para las cosas cuya esencia implica tener una apariencia y ser bellas. En otras palabras, la cultura indica que el arte y la política, a pesar de sus conflictos y tensiones, están interrelacionadas e incluso que dependen la una de la otra. Vista sobre el trasfondo de las experiencias y actividades políticas que, si se abandonan a sí mismas, van y vienen sin dejar huella en el mundo, la belleza es la manifestación misma de la indestructibilidad. La fugaz grandeza de la palabra y de la obra puede permanecer en el mundo siempre que esté unida a lo bello. Sin belleza, es de-

cir, sin esa gloria radiante en que se manifiesta la inmortalidad potencial en el mundo humano, toda la vida humana sería fútil y la grandeza no podría perdurar (págs. 230-231).

El gusto, la actividad que discrimina, discierne y juzga, y que emana del amor a la belleza, es la *cultura animi*, la posesión de «una mente tan adiestrada y cultivada que se puede confiar en ella para que se ocupe y cuide de un mundo de apariencias cuyo criterio básico es la belleza» (pág. 231).

Arendt introduce su examen del juicio en conexión con «el espectador» que percibe las apariencias culturales y políticas. Dice que apela ahora a la *Crítica del Juicio* de Kant porque, en la primera parte, la «crítica del juicio estético», ofrece «un análisis de la belleza sobre todo desde el punto de vista del espectador» (pág. 231). Este interés por el espectador que juzga es simplemente la ampliación de la definición arendtiana de la política en términos de virtuosismo o interpretación.* Las acciones del actor necesitan el juicio del espectador como cualquier otro intérprete. Arendt inicia su análisis de esta idea de la actividad del espectador llamando la atención sobre la pluralidad que se presupone en el juicio frente a la naturaleza solitaria del pensamiento. Se refiere a la noción kantiana de «mentalidad amplia», a la que en otro lugar designa como «pensamiento representativo»:** «Pensar poniéndose en lugar de los demás» (pág. 232). Esto implica «un acuerdo potencial con los demás», logrando finalmente algún acuerdo.

* Para la definición arendtiana de la política en términos de virtuosismo e interpretación, véase Arendt, H., «¿Qué es la libertad?», *Entre el pasado y el futuro*, págs. 155-184. *(N. de la t.)*

** Arendt, H., «Verdad y política», *Entre el pasado y el futuro*, pág. 254. *(N. de la t.)*

Otro rasgo del juicio es que, a diferencia del razonamiento lógico, no impone una validez universal. Más bien insta a juzgar a personas que están «presentes», apela a quienes son miembros de la esfera pública en la que aparecen los objetos del juicio. Arendt recurre a la distinción aristotélica entre *phrōnesis* y *sophīa*: la última lucha por trascender el sentido común; la primera está arraigada en él, el cual «nos desvela la naturaleza del mundo en la medida en que se trata de un mundo común»; «permite [al hombre] orientarse en el ámbito público, en el mundo común». Hay que observar que esta defensa del sentido común es una temática constante en la obra de Arendt. «Sentido común» significa compartir con los demás un mundo no-subjetivo, un mundo «objetivo» (lleno de objetos). «[Juzgar] es una actividad importante, si no la más importante, en la que se produce este compartir-el-mundo-con-los-demás» (págs. 233-234).

Arendt atribuye a Kant la superación del prejuicio según el cual los juicios de gusto se consideran ajenos al ámbito político (y también al dominio de la razón) por referirse a simples cuestiones estéticas. Afirma que la presunta arbitrariedad y subjetividad del gusto no ofendió el sentido estético de Kant sino su sentido político. Es, prosigue Arendt, debido a su conocimiento de la cualidad pública de la belleza y a esa importancia pública de las cosas bellas por lo que Kant insistió en que los juicios de gusto están abiertos a la discusión y sujetos a debate:

> En los juicios estéticos, tanto como en los políticos, se adopta una decisión y, aunque siempre esté determinada por cierta subjetividad, por el mero hecho de que cada persona ocupa un lugar propio desde el que observa y juzga al mundo, esa decisión también deriva del hecho de que el mundo mis-

> mo es un dato objetivo, algo común a todos sus habitantes. La actividad del gusto decide la manera en que este mundo tiene que verse y mostrarse, independiente de su utilidad y de nuestro interés vital en él: la manera en que los hombres verán y lo que oirán en él. El gusto juzga al mundo en sus apariencias y en su mundanidad; su interés en el mundo es puramente «desinteresado», y eso significa que no hay en él una implicación ni de los intereses vitales del individuo ni de los intereses morales del yo. Para los juicios de gusto, el objeto primordial es el mundo, no el hombre ni su *vida ni su yo* (pág. 234).

Arendt retorna a la oposición entre juicio y argumento filosófico orientado hacia la verdad. El segundo, la verdad probada, pretende *obligar* al acuerdo mediante un proceso de pruebas irrefutables. Los juicios de gusto, por el contrario, son, como las opiniones políticas, persuasivos; se caracterizan por «la esperanza de *llegar*, por último, a un acuerdo con el otro»:

> La cultura y la política [...] van juntas porque no es el conocimiento o la verdad lo que en ellas está en juego, sino más bien el juicio y la decisión, el cuerdo intercambio de opiniones sobre la esfera de la vida pública y el mundo común y la decisión sobre la clase de acciones que se emprenderán en él, además de cuál deberá ser su aspecto en adelante, qué clase de cosas debe aparecer en él (pág. 235).

Arendt finaliza su examen del gusto en «La crisis en la cultura» con una declaración de humanismo y una referencia precisa a Cicerón. El gusto, señala, decide «no sólo qué aspecto ha de tener el mundo sino también quiénes lo comparten». Define un principio de pertenencia; es la expresión de la compañía que se toma, y, como tal, al igual que la polí-

tica, es una suerte de revelación de uno mismo.[32] Así pues, «el gusto es la capacidad política que humaniza de verdad la belleza y crea una cultura» (pág. 236). Arendt interpreta a Cicerón al afirmar que «para el verdadero humanista ni las verdades de los científicos ni la verdad del filósofo ni la belleza del artista pueden ser absolutos; el humanista, porque no está especializado, ejercita una facultad de juicio y gusto que está más allá de las coacciones que cada especialidad nos impone» (pág. 237). Frente a la especialización y el filisteísmo, Arendt apuesta por el humanismo que «sabe cómo cuidar, conservar y admirar las cosas del mundo» (pág. 238). A partir de sus reflexiones sobre el gusto, concluye que una persona culta debería ser «la que sabe cómo elegir compañía entre los hombres, entre las cosas, entre las ideas, tanto en el presente como en el pasado» (pág. 238).[33]

32. «Por su modo de juzgar una persona se revela a sí misma, muestra su modo de ser, y esta manifestación, que es involuntaria, gana validez hasta el punto de liberarse de las meras características individuales» (*ibid.*, pág. 236). En otras palabras, incluso las cualidades personales son potencialmente no subjetivas, en la medida en que establecen la posibilidad de la «compañía» intersubjetiva y válida de quienes comparten el juicio.

33. Arendt invoca aquí la afirmación de Cicerón según la cual él prefiere equivocarse con Platón antes que detentar la verdad con los pitagóricos, algo que ella interpreta de la siguiente manera: él aceptaría alejarse de la verdad por preferir «la compañía de Platón y de sus pensamientos» (*ibid.*, pág. 237). En una conferencia inédita, Arendt añade un juicio análogo procedente de Meister Eckhart, según el cual prefiere estar en el infierno en compañía de Dios que en el paraíso sin Él, y cita también el fragmento 290 de *La voluntad de poder*, donde Nietzsche escribe que es una desnaturalización de la moral «separar los actos de los hombres que los ejecutan, querer oponer el odio y el desprecio al "pecado" [la acción en vez del agente]; creyéndose que existen actos que, por sí mismos, son buenos o malos [...]; un acto por sí mismo está completamente desprovisto de valor. Lo importante es saber de qué se trata. El mismo "crimen", por ejemplo, puede ser en algún caso un privilegio superior, y, en otro, una mancha. De hecho, el egoísmo de los jueces es el que interpreta una acción (o el autor de ésta) [...] en rela-

5. El pensamiento representativo

La oposición capital entre el juicio persuasivo y la verdad probada se desarrolla con más detalle en el ensayo «Verdad y política».[34] En él, Arendt sitúa dicha oposición en el contexto del conflicto tradicional entre la vida filosófica y la vida del ciudadano. Los filósofos oponían a la verdad «la simple opinión, que era igualada a la ilusión, y fue esta degradación de la opinión lo que dio al conflicto su intensidad política, porque la opinión, y no la verdad, está entre los prerrequisitos indispensables de todo poder». El antagonismo entre verdad y opinión es tal que

> cuando en la esfera de los asuntos humanos se reclama una verdad absoluta, cuya validez no necesita apoyo del lado de la opinión, esa demanda impacta en las raíces mismas de todas las políticas y de todos los gobiernos (pág. 245).

Arendt apela a Madison, Lessing y Kant para intentar contrarrestar los ataques lanzados por los filósofos, desde Platón, contra la opinión y la desvalorización de la vida del ciudadano que resulta de ello. La opinión extrae su propia

---

ción con su semejanza o desemejanza [entre el agente y su juez]» (Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, Madrid, EDAF, 1981, pág.181). Esta conferencia formaba parte de un seminario impartido por Arendt en la New School for Social Research: «Some Questions of Moral Philosophy», cuarta sesión, 24 de marzo de 1965 (Lecture notes, Hannah Arendt Papers, Library of Congress, container 40, págs. 024637, 024651-024652); las interpolaciones en la cita de Nietzsche son de Arendt. Véase «Conferencias sobre Kant», pág. 136. Para un análisis de la noción «elección de la compañía», véase la sección 6 de este ensayo, págs. 197-200.

34. Arendt, H., «Verdad y política», *Entre el pasado y el futuro*, págs. 239-277. Las referencias que aparecen en el texto a partir de aquí pertenecen a esta edición.

dignidad distintiva de la condición humana de la pluralidad, de la necesidad que tiene el ciudadano de dirigirse a sus semejantes; pues «el debate es la esencia misma de la vida política». El problema, como lo concibe Arendt, es que toda verdad, por su perentoria exigencia de ser reconocida, rechaza el debate: «Los modos de pensamiento y de comunicación que tratan de la verdad, si se miran desde la perspectiva política, son necesariamente avasalladores: no toman en cuenta las opiniones de otras personas, cuando el tomarlas en cuenta es la característica de todo pensamiento estrictamente político» (pág. 253).

Es aquí donde la autora introduce su noción del carácter representativo del pensamiento político:

> Me formo una opinión tras considerar determinado tema desde diversos puntos de vista, recordando los criterios de los que están ausentes; es decir, los represento. Este proceso de representación no implica adoptar ciegamente los puntos de vista reales de los que sustentan otros criterios y, por tanto, miran hacia el mundo desde una perspectiva diferente; no se trata de empatía, como si yo intentara ser o sentir como alguna otra persona, ni de contar cabezas y unirse a la mayoría, sino de ser y pensar dentro de mi propia identidad tal como en realidad no soy. Cuantos más puntos de vista diversos tenga yo presentes cuando estoy valorando determinado asunto, y cuanto mejor pueda imaginarme cómo sentiría y pensaría si estuviera en lugar de otros, tanto más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más válidas mis conclusiones, mi opinión (pág. 254).

Esta capacidad, según Arendt, es la «mentalidad amplia» kantiana, el fundamento de la aptitud humana para juzgar, a pesar de que Kant, que había descubierto esta ca-

pacidad de juicio imparcial, «no reconoció las implicaciones políticas y morales de su descubrimiento» (*ibid.*). Intentamos *imaginar* a qué se parecería nuestro pensamiento si estuviera en otro lugar, y «la única condición para aplicar la imaginación de este modo es el desinterés, el hecho de estar libre de los propios intereses privados» (*ibid.*). Este proceso de formación de opinión, determinado por aquellos en cuyo lugar alguien piensa y utiliza su propia mente, es tal que «un asunto particular se lleva a campo abierto para verlo en todos sus aspectos, en todas las perspectivas posibles, hasta que la luz plena de la comprensión humana lo inunda y lo hace transparente» (pág. 255).

Arendt ejemplifica esta noción del pensamiento representativo en una conferencia inédita sobre el juicio:

> Supongamos que miro una choza determinada y que percibo en esta construcción concreta la idea general que no se ve de inmediato, la idea de pobreza y miseria. Llego a esta idea representándome a mí misma cómo me sentiría si tuviera que vivir allí, es decir, intento pensar en el lugar del ocupante de la choza. El juicio al que llegaría no sería necesariamente el mismo que el de los moradores, cuya época y desesperanza pudieron aliviar la indignidad de su condición, pero para mi juicio futuro sobre estas cuestiones será un ejemplo excepcional al que referirme [...]. Además, tener en cuenta a los demás cuando juzgo no significa que adapte mi juicio al de los otros. Sigo hablando con voz propia y no hago recuento de los presentes para llegar a lo que yo pienso que es correcto. Pero mi juicio ya no es subjetivo.[35]

35. Seminario impartido en la New School con el título: «Some Questions of Moral Philosophy», cuarta sesión, 24 de marzo de 1965; también fue la última conferencia del seminario «Basic Moral Propositions» en la Universidad de Chicago (Hannah Arendt Papers, Library of Congress, container 40, pág. 024648).

«Lo fundamental —señala— es que mi juicio de un caso particular no depende sólo de mi percepción, sino que se basa en el hecho de que me represento a mí misma algo que no percibo.»[36]

Resulta evidente que el juicio y la opinión van indisolublemente unidos como las principales facultades de la razón política. La intención de Arendt al respecto es clara: concentrar la atención en la facultad de juzgar es rescatar la opinión del desprestigio en que había caído desde Platón. Ambas facultades, la de juzgar y la de formarse opiniones, se rediment así al mismo tiempo. Esto se aprecia muy bien en un pasaje de *Sobre la revolución*, donde juicio y opinión son tratados conjuntamente: «Opinión y juicio [...] estas dos facultades racionales —políticamente, las más importantes— habían sido descuidadas por completo, tanto por la tradición política como por el pensamiento filosófico».[37] Arendt observa que los Padres fundadores de la revolución americana eran conscientes de la importancia de estas facultades, a pesar de que ellos «no se esforzaron conscientemente en reafirmar el rango y dignidad de la opinión en la jerarquía de las facultades racionales humanas. Lo mismo puede decirse del juicio, sobre cuyo carácter esencial y máxima importancia para los asuntos humanos nos puede decir mucho más la filosofía de Kant que los hombres de las revoluciones».[38] Los Padres fundadores no fueron capaces de trascender «el marco estrecho y tradicional de su sistema de conceptos generales» hasta el punto de reconceptualizar estas dos facultades raciona-

36. *Ibid.*

37. Arendt, H., *On Revolution*, Nueva York, Viking Press, 1965 (trad. cast.: *Sobre la revolución*, Madrid, 1.ª edición en Revista de Occidente, 1967; Madrid, Alianza, 1988, pág. 237).

38. *Ibid.*

les de la vida política. Por decirlo de otro modo: la reafirmación requerida todavía se espera, y plantearla es una tarea que emprende Arendt como intérprete de Kant.

Ahora podemos captar la verdadera importancia de la oposición arendtiana entre la verdad filosófica y el juicio del ciudadano. Su propósito es reforzar «el rango y la dignidad» de la opinión. Es el juicio el que procura a la opinión su propia dignidad, proporcionándole una dimensión de respetabilidad cuando se la compara con la verdad. Gracias al juicio, la opinión escapa al descrédito que tradicionalmente habían arrojado sobre ella los filósofos. Es porque nosotros, en tanto que seres plurales, podemos comprometernos con el «pensamiento representativo» por lo que la opinión no puede ser descartada de manera tan expeditiva como suponía la filosofía tradicional. Y dado que la opinión es el pilar de la política, la revalorización del rango de la opinión contribuye a elevar el rango de lo político.

La teorización arendtiana sobre la naturaleza del juicio ha seguido hasta aquí una línea de desarrollo coherente. Sin embargo, al analizar sus escritos de la década de 1970, se percibe un cambio de interés en sus reflexiones sobre el juzgar. Ya no insiste en el pensamiento representativo de los agentes políticos. Juzgar, en cambio, se alinea junto al pensamiento, el cual «no posee una dimensión política, salvo en "situaciones límite"».[39] En lugar de ser concebido como las deliberaciones de los actores políticos a la hora de decidir las posibles líneas de acción futuras (una actividad que Arendt identificará más tarde con los proyectos de la voluntad), juzgar pasa a definirse como una reflexión sobre el pasado, sobre lo ya dado, y, al igual que el pensamiento,

39. Arendt, H., *La vida del espíritu*, pág. 214.

«tales reflexiones aparecen de forma inevitable en las situaciones políticas críticas».[40]

6. El viento del pensar: juzgar en situaciones críticas

Este nuevo grupo de preocupaciones, de las que Arendt se ocupó en *La vida del espíritu*, apareció primero por escrito en «El pensar y las reflexiones morales», un artículo publicado en 1971.[41] Al final del mismo, Arendt atiende a la función de la facultad de juzgar. En tiempos de crisis histórica, escribe, «el pensamiento deja de ser una actividad políticamente marginal», porque aquellos que poseen la capacidad del pensamiento crítico no se dejan llevar irreflexivamente, como los demás:

> [...] su rechazo a participar llama la atención y, por ello, se convierte en una suerte de acción. En tales situaciones críticas, el elemento de purgación contenido en el pensamiento (la labor de la comadrona socrática, que saca a la luz las implicaciones de las opiniones no examinadas y, así, las destruye: valores, doctrinas, teorías e incluso convicciones) es implícitamente político. Pues esta destrucción tiene un efecto liberador sobre otra facultad humana, el juicio, que se puede considerar, con bastante fundamento, la más política de las capacidades mentales del hombre. Es la facultad de juzgar *particulares* sin subsumirlos bajo reglas generales que se enseñan y se aprenden hasta que se convierten en hábitos que pueden substituirse por otros hábitos y reglas.

40. *Ibid.*, pág. 215.
41. Arendt, H., «El pensar y las reflexiones morales», *De la historia a la acción*, págs. 109-137.

La facultad de juzgar particulares (descubierta por Kant), la capacidad de decir: «Esto está mal», «Esto es bello», etc., no coincide con la facultad del pensar. El pensamiento opera con lo invisible, con representaciones de cosas que están ausentes; el juzgar siempre se ocupa de cosas y particulares que están a mano. Pero ambas están interrelacionadas de forma semejante a como se interconectan la conciencia moral y la conciencia del mundo. Si el pensar —el dos-en-uno del diálogo silencioso— actualiza la diferencia dentro de nuestra identidad, dada en la conciencia, y por ello produce la conciencia como su subproducto, entonces el juzgar, el subproducto del efecto liberador del pensar, realiza el pensamiento, lo hace manifiesto en el mundo de las apariencias, donde nunca estoy solo y siempre demasiado ocupado para pensar. La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y esto, en los raros momentos en que se ha alcanzado un punto crítico,* puede prevenir catástrofes, al menos para mí.[42]

Para Arendt, la política se define por su carácter fenoménico, como revelación de sí en el espacio de aparición. Las cosas políticas, como las concibe Arendt, se manifiestan de modo fenoménico: «Las grandes cosas son evidentes por sí mismas, brillan por sí mismas», el poeta o el historiador sólo *preservan* la gloria que ya es visible para todos. Entre los

* La expresión inglesa es *when the chips are down* («cuando caen las fichas»). Sobre el inglés de Hannah Arendt, y en concreto sobre el uso de esta expresión, escribe Mary McCarthy: «No puedo decir por qué esta frase me irrita tanto y en especial viniendo de ella, que dudo que hubiera tocado jamás una ficha de póquer. Pero puedo imaginarla (con el cigarrillo en la boquilla) contemplando la mesa de la ruleta o del *chemin de fer*, de modo que entonces encajaría mejor con su carácter *when the stakes are on the table* ("cuando están hechas las apuestas")». (Prefacio a *La vida del espíritu*, pág. 20).

42. *Ibid.*, págs. 136-137; *La vida del espíritu*, pág. 215.

griegos, «los grandes hechos y las grandes palabras eran, en su grandeza, tan reales como una piedra o una casa y, por consiguiente, todas las personas los veían y los oían. La grandeza se reconocía con facilidad».[43] De nuevo, esto es lo que conecta arte y política: «Ambos son fenómenos del mundo público».[44] El carácter fenoménico de la política es, por consiguiente, análogo al del arte:

> [...] para tomar conciencia del aspecto antes debemos tener la libertad de establecer cierta distancia entre nosotros mismos y el objeto; cuanto más importante es el simple aspecto de una cosa, tanto mayor tendrá que ser la distancia necesaria para apreciarlo bien. Esta distancia no se concreta a menos que estemos en posición de olvidarnos de nosotros mismos, de los cuidados, intereses y apremios de nuestras vidas; en este caso no nos apoderaremos de lo que admiramos sino que lo dejaremos ser, con su propio aspecto.[45]

Esta idea la expresa muy bien Ernst Vollrath en un excelente artículo sobre el «método del pensamiento político» en Hannah Arendt. Vollrath escribe que la imparcialidad (a diferencia de la objetividad)

> implica esencialmente «decir lo que es», [...] reconocer los fenómenos en su facticidad y determinar esa facticidad en un sentido fenoménico más bien que construirlo desde una base epistémica [...]. El modo de pensamiento político de Hannah Arendt considera los temas del ámbito político no como «ob-

43. Arendt, H. «El concepto de historia: antiguo y moderno», *Entre el pasado y el futuro*, pág. 60.
44. Arendt, H. «La crisis de la cultura: su significado político y social», *op. cit.*, pág. 231.
45. *Ibid.*, pág. 222.

> jetos» sino como fenómenos y apariencias. Son lo que se manifiesta, lo que aparece a los ojos y a los sentidos [...]. Los acontecimientos políticos son fenómenos en un sentido particular; podría decirse que son fenómenos *per se* [...]. El espacio en que los fenómenos políticos acontecen es creado por los fenómenos mismos.[46]

El juicio discrimina entre los fenómenos que se revelan y capta la apariencia fenoménica en su plenitud. Según esto, la capacidad del juicio para discernir las cualidades de lo particular, sin subsumirlas previamente en un universal, está estrechamente ligada con la naturaleza de la política como revelación. El juicio, por así decirlo, confirma el ser de lo que se ha revelado. No hay dudas, pues, de que el juicio humano opera siempre en un mundo de apariencias.

Los objetos de nuestro juicio son particulares que se abren ellos mismos a nuestra indagación. Naturalmente, sólo podemos aprehender particulares en la medida en que los clasificamos bajo algún universal. Un particular puro (no clasificado) no puede ser un objeto de juicio. Pero cuando los universales bajo los cuales subsumimos esos particulares juzgados se tornan en hábitos fijos de pensamiento, reglas rígidas y normas, «adhesiones a lo convencional, códigos estandarizados de conducta y de expresión»,[47] se corre el riesgo de que no nos abramos por completo a la riqueza fenoménica de las apariencias que se ofrecen a nuestro juicio. En esta situación, la facultad de juzgar se somete a la prueba más severa, y la agudeza o torpeza de nuestros juicios tendrá autén-

46. Vollrath, E., «Hannah Arendt and the Method of Political Thinking», *Social Research*, nº 44, 1977, págs. 163-164.

47. Arendt, H., «El pensar y las reflexiones morales», *De la historia a la acción*, pág. 110.

ticas consecuencias prácticas. Por ejemplo, a quienes estaban habituados a la brutalidad común y a la opresión de las tiranías clásicas, los regímenes despóticos y las dictaduras, les fue difícil reconocer en el totalitarismo del siglo XX algo totalmente nuevo y sin precedentes.[48] Se requiere una particular cualidad del juicio para poder distinguir entre aquello a lo que estamos acostumbrados y aquello que es verdaderamente inédito y distinto. En tiempos de crisis política, será más difícil pillar desprevenidos a quienes tienen gusto y distinguen en las cosas lo bello de lo feo, el bien del mal.

Según Arendt, el pensamiento —el movimiento crítico del pensar— pierde la influencia de lo universal (de los hábitos morales inamovibles fosilizados en preceptos generales inflexibles) y así procura al juicio la libertad para operar en un espacio abierto a la distinción y al discernimiento moral o estético. El juicio se ejerce mejor cuando este espacio ha sido despejado por el pensamiento crítico. De este modo, lo universal no domina sobre lo particular; más bien, puede aprehenderse este último tal y como se revela. El pensar mismo es políticamente pertinente en virtud de su propia relación con la facultad de juzgar. Al perder el dominio de lo universal sobre lo particular, el pensamiento libera la potencialidad política de la facultad de juzgar —la potencia inherente a su capacidad para percibir las cosas como son, es decir, en su apariencia fenoménica.[49]

En sus conferencias sobre «Basic Moral Propositions» pronunciadas en Chicago en 1966 y, antes, en un seminario,

48. Para la aclaración del método empleado por Arendt en su obra sobre el totalitarismo, véase su correspondencia con Eric Voegelin en «The Origins of Totalitarianism», *Review of Politics*, nº 25, 1953, págs. 68-85.

49. Véase Arendt, H., «El concepto de historia: antiguo y moderno», *Entre el pasado y el futuro*, pág. 73.

«Some Questions of Moral Philosophy», impartido en la New School for Social Research en 1965, Arendt había descrito cómo la moral occidental se había tornado tan vulnerable por los desarrollos de la política occidental hasta el punto de que lo que antiguamente se consideraba como los principios éticos fundamentales de la civilización occidental («Es mejor sufrir el mal que cometerlo», «Haz a los demás lo que te gustaría que te hicieran», etc.) se había devaluado al rango de meras convenciones (tan fácilmente intercambiables como las normas de los modales en la mesa).[50] En este contexto Arendt se vuelve hacia Kant, a la búsqueda de una concepción de la vida moral que reconozca que si bien las proposiciones morales no se imponen por sí mismas, ello no significa que debamos abstenernos de todo juicio moral. El análisis kantiano del gusto le proporciona los conceptos que necesita para la reconstrucción de los horizontes morales: comunicación, acuerdo intersubjetivo y juicio compartido. Si no podemos contar con la presunción de la objetividad moral, quizá podamos esperar, al menos, salir de la pura subjetividad recurriendo a la noción de gusto moral, que puede servir de puente entre los sujetos que juzgan al propiciar una sociedad de juicios compartidos o acordados. Al mismo tiempo, Arendt buscaba una explicación del mal que le permitiera comprender los males políticos del siglo XX. El análisis del juicio es de nuevo central aquí, porque es donde localiza la fuente de los peores males en la esfera de la política, el mal del totalitarismo personificado por Eichmann: «En el rechazo a juzgar; la falta de imaginación, de tener presente

50. Conferencias impartidas en la New School: «Some Questions of Moral Philosophy», primera conferencia (Hannah Arendt Papers, Library of Congress, container 40, págs. 024585, 024583). Véase también Arendt, H., «Personal Responsibility under Dictatorship», *The Listener*, 6 de agosto de 1964, pág. 205.

ante los ojos y de tomar en cuenta a los otros que tienes que representar».[51]

De ese mal implícito en el rechazo a juzgar se ocupa al final de la última conferencia del seminario sobre «Basic Moral Propositions»:

> En definitiva, [...] nuestras decisiones sobre lo justo y lo injusto dependerán de la elección de nuestra compañía, de aquellos con quienes deseamos pasar nuestra vida. Y esta compañía [a su vez] se elige pensando en ejemplos, en ejemplos de personas muertas o vivas, y en ejemplos de sucesos, pasados o presentes. En el caso improbable de que alguien viniera y nos dijera que prefiere la compañía de Barba Azul —y por tanto lo tomara como ejemplo—, todo lo que podríamos hacer sería asegurarnos de que no se aproximase a nosotros nunca. Pero me temo que es mucho mayor la probabilidad de que alguien venga y nos diga que no le importa la compañía, que cualquiera es lo bastante buena para él. Hablando desde una perspectiva moral, e incluso políticamente, esta indiferencia, a pesar de ser muy común, es el mayor peligro. En el mismo sentido, y sólo un poco menos peligroso, discurre otro fenómeno bastante frecuente en la modernidad: la tendencia a rechazar el juzgar en general. Se trata de la desgana o incapacidad para escoger los propios ejemplos y la compañía, la desgana o incapacidad de relacionarse con los otros mediante el juicio, de donde nace el verdadero *skandala*, los verdaderos escollos que los poderes humanos no pueden superar porque no son engendrados por motivos humanos ni son humanamente comprensibles. En eso consiste el horror y, al mismo tiempo, la banalidad del mal.[52]

51. Curso impartido en Chicago: «Basic Moral Propositions», séptima sesión (Hannah Arendt Papers, Library of Congress, container 41, pág. 024560).

52. «Some Questions of Moral Philosophy», cuarta conferencia (Hannah Arendt Papers, Library of Congress, container 40, pág. 024651). Véase también

El auténtico peligro en las sociedades contemporáneas es que las estructuras burocráticas, tecnocráticas y despolitizadas de la vida moderna fomentan la indiferencia y hacen que los hombres sean menos capaces de discriminar, menos capaces de pensamiento crítico, y menos inclinados a asumir responsabilidades.[53]

La teoría arendtiana del juzgar se sitúa así en una visión global de la situación histórica actual, que Arendt interpreta como una crisis general de la moral y de la política occidentales: los criterios tradicionales de juicio pierden su autoridad,[54] los valores últimos han dejado de ser factores de cohesión, las normas de la educación política y moral se han tornado especialmente vulnerables. En esta situación, lo mejor que podemos esperar es «el acuerdo de los juicios» en el seno de una comunidad ideal que juzga. El mayor peligro es abstenerse de juzgar, la banalidad del mal, el peligro de que, «a la hora de la verdad», la propia voluntad se rinda a las fuerzas del mal en lugar de ejercitar un juicio autónomo. No todo está perdido mientras sigamos distinguiendo entre lo bueno y lo bello, mientras sigamos «eligiendo nuestra compa-

---

«Eichmann in Jerusalem: An Exchange of Letters», *The Jew as Pariah*, pág. 251, donde Arendt escribe que, mientras que el pensamiento trata de alcanzar alguna profundidad, ir a las raíces, «el mal *nunca* es "radical", sólo es *extremo*, y no posee ni profundidad ni dimensión demoníaca. Puede invadir y asolar el mundo entero, precisamente porque se propaga por la superficie como un hongo. [El momento en que el pensamiento se ocupa del mal se frustra porque no hay nada. (R. B.)] Sólo el bien tiene profundidad y puede ser radical».

53. Para una ejemplificación convincente de la tesis arendtiana sobre la banalidad del mal, véase Henry T. Nash, «The Bureaucratization of Homicide», en *Protest and Survive*, E. P. Thompson y Dan Smith (comps.), Harmondsworth, Penguin, 1980, págs. 62-74.

54. Véanse la segunda sección de este ensayo y «La tradición y la época moderna», *Entre el pasado y el futuro*, págs. 23-47.

ñía» en cuestiones de gusto y de política, es decir, mientras rechacemos renunciar a nuestra facultad de juzgar.

Estas mismas cuestiones surgen de forma muy interesante en un debate entre Arendt y Hans Jonas que se realizó con motivo de un congreso sobre «La obra de Hannah Arendt» celebrado en noviembre de 1972 en la Universidad de York, coloquio cuya transcripción ha sido publicada en un volumen editado por Melvyn Hill, *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*.[55]

> JONAS: Es incontestable que, en la base de todo nuestro ser y de nuestra acción, existe el deseo de compartir el mundo con otros, pero queremos compartir un cierto mundo con determinados hombres. Si la tarea de la política es hacer del mundo un hogar digno para el hombre, surge entonces la pregunta: «¿Qué es un hogar digno para el hombre?». Y esta cuestión sólo puede ser resuelta si nos formamos alguna idea de lo que el hombre es o debería ser. Lo cual, a su vez, no puede ser determinado, excepto arbitrariamente, si no es posible apelar a alguna verdad acerca del hombre, que pueda justificar un juicio de este tipo o los juicios del gusto político que afloran en las situaciones concretas —especialmente si la cuestión es decidir cómo debería ser el mundo futuro— con las que nos enfrentamos siempre que nos ocupamos de las iniciativas tecnológicas que tienen consecuencias en la administración total de las cosas. Pues no es cierto que Kant apelara solamente al juicio; apeló también al concepto de bien. Comoquiera que lo definamos, existe una idea tal como el bien supremo. Y es posible que escape a toda definición. Pero no puede ser

55. Hill, M. A. (comp.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, págs. 311-315 (trad. cast.: «Arendt sobre Arendt», en *De la historia a la acción*, págs. 139-171).

un concepto totalmente vacío y está relacionado con nuestra concepción de lo que es el hombre. En otras palabras, lo que aquí, por consenso unánime, ha sido declarado muerto y concluido —es decir, metafísico— tiene que ser llamado en causa para ofrecernos una dirección última. Nuestro poder de decisión va bastante más allá del manejo de las situaciones inmediatas y del futuro a corto plazo. Nuestro poder de hacer y de actuar abarca cuestiones tales que implican un juicio o un formarse una idea o una fe —dejo esto abierto— en algunos valores últimos [*ultimates*]. Porque en la política ordinaria, tal como se ha entendido hasta el siglo XX, bastaba con valores penúltimos. No es cierto que la condición de la república tuviera que ser decidida por los auténticos valores o criterios últimos. Cuando se trata de un asunto en el que, de grado o por fuerza, emprendemos procesos que afectan a la condición total de las cosas en la tierra y al futuro total del hombre —como en las condiciones de la moderna tecnología—, entonces no creo que podamos simplemente lavarnos las manos y decir que la metafísica occidental nos ha situado en un callejón sin salida, declararla en bancarrota y apelar a juicios compartibles donde, por el amor de Dios, no queremos decir juicios compartidos con una mayoría o compartidos por cualquier grupo definido. Para nuestra perdición, podemos compartir juicios con muchos, pero ¡hay que ir más allá de esta esfera!

Arendt, por su parte, no aborda realmente esta cuestión del rango cognitivo último de los juicios compartidos. En lugar de ello, desvía el debate hacia consideraciones históricas y sociológicas.

ARENDT: [...] Si nuestro futuro dependiera de lo que usted afirma —esto es, de que lográramos un valor último, que desde lo alto decidiera por nosotros (y entonces la cues-

tión sería, naturalmente, ¿quién reconocería este absoluto [*ultimate*]? y ¿cuáles serían las reglas para reconocerlo? —nos encontraríamos aquí con una regresión infinita—)—, yo sería totalmente pesimista. Si éste es el caso, estamos perdidos. Porque esto realmente exige la aparición de un nuevo dios [...].

Por ejemplo, estoy perfectamente convencida de que toda la catástrofe totalitaria no se habría producido si la gente siguiera creyendo en Dios o, mejor, en el infierno; es decir, si todavía existieran absolutos [*ultimates*]. No hay absolutos. Y ustedes saben tan bien como yo que no había principios últimos a los que apelar con validez. No se podía apelar a nadie.

Y si estudiamos una situación tal (como el totalitarismo) lo primero que descubrimos es lo siguiente: *nunca* se sabe cómo alguien va a actuar. Nos llevamos la sorpresa de nuestra vida. Lo cual ocurre en todas las capas de la sociedad y atraviesa las diversas distinciones entre los hombres. Y si se quiere generalizar, se puede decir que quienes todavía estaban firmemente convencidos de los denominados viejos valores, fueron los primeros en estar dispuestos a substituirlos por un conjunto de valores nuevos, a condición de tener uno. Esto me atemoriza, puesto que pienso que, en el momento en que se da a alguien un nuevo conjunto de valores —o aquella famosa «barandilla»—, puede cambiarlo inmediatamente [Arendt se refiere aquí a «pensar sin barandilla», *Denken ohne Geländer*, una expresión que ella había acuñado para referirse al hecho de que ya no disponemos de un conjunto seguro de valores últimos para orientar nuestro pensamiento. (R. B.). La única cosa a la que el individuo se llega a acostumbrar es a tener una «barandilla» y un conjunto de valores, no importa cuáles. No creo que podamos estabilizar de modo definitivo la situación en la que nos hallamos desde el siglo XVII [...].

No nos ocuparíamos de todo esto de no haberse derrumbado la metafísica y su valor. Empezamos a interrogarnos a raíz de estos acontecimientos.

En lugar de proseguir su pregunta, Jonas se echa atrás, reivindicando para el juicio, como hace Arendt, sólo un control negativo o restrictivo en la práctica:

JONAS: Comparto con Hannah Arendt la idea según la cual no estamos en posesión de ningún absoluto, ni por conocimiento ni por convicción ni por fe. Tampoco creo que podamos tenerlo como resultado de la exigencia, es decir, «lo necesitamos tan amargamente que, por consiguiente, deberíamos tenerlo».

Sin embargo, parte de la sabiduría consiste en el reconocimiento de la ignorancia. La actitud socrática es saber aquello que no se sabe. Y este hacerse cargo de nuestra ignorancia puede ser de gran importancia práctica en el ejercicio de la capacidad de juicio que, después de todo, está relacionado con la acción en la esfera de la política, con la acción futura y con la acción de largo alcance.

Hay en nuestros proyectos una tendencia escatológica, un utopismo incrustado, esto es, un moverse hacia situaciones últimas. Al carecer de conocimiento de los valores últimos —o de lo que es finalmente deseable— o de lo que el hombre es para que el mundo sea digno de él, deberíamos abstenernos de dejarnos persuadir por situaciones escatológicas. Sólo se trata de un mandato práctico muy importante que es posible extraer de la intuición según la cual únicamente con alguna concepción de los valores últimos estamos autorizados a embarcarnos en determinadas cosas. Así, por lo menos como fuerza de contención, el punto de vista que he aportado puede ser de alguna relevancia.

A esto, naturalmente, Arendt da su consentimiento.

Al final, adopta una actitud decididamente escéptica respecto de las capacidades y los límites de la vida mental. El pensamiento, afirma, «no crea valores, no descubrirá, de una vez por todas lo que sea "el bien", y no confirma, más bien disuelve, las reglas establecidas de conducta».[56] El pensamiento es socrático, es decir, negativo; más que descubrir verdades, destruye las suposiciones no examinadas. Es suficiente si conseguimos reconciliarnos con las cosas tal y como son, para lo cual es indispensable juzgar, ya que esta facultad nos permite extraer un módico placer de las contingencias de la vida y de las acciones libres de los hombres.

7. El tratado no escrito

> La vida se parece a una asamblea de gente en los Juegos; así como unos acuden a ellos para competir, otros para comerciar y los mejores [vienen] en calidad de espectadores, de la misma manera, en la vida, los esclavos andan a la caza de reputación y ganancia, los filósofos, en cambio, de la verdad.
>
> Diógenes Laercio

Entre quienes han seguido con atención y simpatía el desarrollo del pensamiento de Hannah Arendt, suele admitirse por lo general que su teoría del juicio habría sido la culminación de su obra, y que este capítulo final de su filosofía habría proporcionado una respuesta a gran número de problemas sin resolver. La observación de J. Glenn Gray antes citada representa este punto de vista:

56. Arendt, H., «El pensar y las reflexiones morales», *op. cit.*, pág. 136; *La vida del espíritu*, pág. 214.

Para quienes estaban familiarizados con su pensamiento era evidente que Arendt consideraba el juicio como su golpe maestro, y en él veía la tan ansiada salida del *impasse* al que parecían conducirla sus reflexiones sobre la voluntad. Del mismo modo que la *Crítica del Juicio* había permitido a Kant trazar un camino a través de algunas de las antinomias de sus críticas precedentes, ella esperaba resolver, sondeando en la naturaleza de nuestra capacidad de juzgar, las perplejidades del pensamiento y la voluntad.[57]

Pero ¿cuál es ese *impasse* al que se refiere Gray y cómo se supone que lo resolverá el juicio?

Para responder a la pregunta, debemos retroceder por un momento al punto al que llegaron las indagaciones de Arendt al final de la parte dedicada a «La Voluntad». El problema central de «La Voluntad» concierne a la naturaleza de la libertad humana. La pregunta que plantea Arendt es la siguiente: ¿cómo puede algo tan radicalmente contingente y efímero como la facultad de la voluntad proporcionar una base capaz de sostener la libertad humana? Es decir, ¿cómo pueden los hombres afirmar su condición mundana si la libertad tiene su origen en algo tan privado e individualizante como es la voluntad? En sus escritos, Arendt había caracterizado la libertad como algo esencialmente mundano y público, relacionado con el mundo tangible de la acción política. Pero en su última obra sigue la pista de la libertad como acción en un mundo público hasta la espontaneidad, la contingencia, y la autonomía de la voluntad. Esta aproximación culmina cuando invoca la noción agustiniana de natalidad: «El hecho de que los seres humanos, los nuevos hombres,

57. Glenn Gray, J., «The Abyss of Freedom –and Hannah Arendt», en *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, Hill (comp.) pág. 225.

aparecen una y otra vez en el mundo en virtud de su nacimiento». «Con el fin de que éste [un principio] existiera fue creado el hombre, anterior al cual no existió ninguno.»[58] El problema es que la perspectiva de una espontaneidad absoluta, de un comienzo radical, es para los hombres algo difícil de comprender y de afrontar. Así, se constata que incluso los hombres de acción retroceden con frecuencia ante sus propias iniciativas revolucionarias, buscando precedentes o la aprobación de una autoridad histórica para atenuar la novedad incondicional de sus actos. De este modo, la voluntad, aun siendo descrita en su cara más favorable —la imagen agustiniana del carácter milagroso de la natalidad—, lleva implícita todavía una idea de coacción más que una atracción positiva. Después de todo, no elegimos nacer; es algo que nos acontece, nos guste o no. El problema subsiste: ¿cómo afirmar la libertad? La voluntad, en su radical contingencia, no ofrece una respuesta convincente. Esto es lo que Arendt describe como un «*impasse*», y se orienta hacia la facultad de juzgar como la única vía de salida del mismo. La idea de que hemos *nacido* para la libertad sugiere de algún modo que estamos destinados o, peor aún, «condenados» a ser libres. El juicio, por el contrario, nos permite experimentar un sentimiento de placer positivo en la contingencia de lo particular. El pensamiento de Arendt se halla en ese punto en el que los seres humanos sienten comúnmente «la espantosa responsabilidad» de la libertad como un peso insoportable, del que intentan escaparse con la ayuda de distintas doctrinas, como el fatalismo o la idea del proceso histórico. Según Arendt, el único modo de afirmar verdaderamente la

58. Arendt, H., *La vida del espíritu*, pág. 450. La cita de Agustín de Hipona procede de *La Ciudad de Dios*, lib. XII, cap. 20.

libertad humana es obteniendo placer, gracias a la reflexión y al juicio, de las acciones libres de los hombres; y es ahí adonde se llega cuando se relatan historias [*stories*] y se escribe la historia [*history*] humana. Desde su punto de vista, la política se justifica, en definitiva, por los relatos [*stories*] que se hacen después. El juicio retrospectivo redime la acción humana.

Para contextualizar la preocupación arendtiana puede ser útil recordar de manera breve cómo se plantea el problema de la libertad en las tres críticas kantianas. En la perspectiva de la primera crítica, el mundo fenoménico sólo presenta las necesidades causales a la contemplación teorética. Por lo tanto, para evitar que la libertad sea completamente ahogada por la facultad de la razón teórica, Kant la aloja en la voluntad nouménica del sujeto práctico. El problema es entonces que la libertad parece no estar relacionada con las actividades del mundo fenoménico, y sólo se preserva a condición de que desaparezca del mundo sensible y visible en que habitamos. El juicio reflexionante, como lo interpreta Arendt, ofrece una forma de reflexión que no se reduce a la consideración de lo necesario y que, al mismo tiempo, no se separa de la aparición de la acción humana en el mundo. El juicio reflexionante proporciona así un cierto respiro a la antinomia de la libertad y la naturaleza que caracteriza las dos primeras críticas.

Las reflexiones arendtianas sobre el juicio tomaron la forma de un comentario de Kant, dada «la curiosa escasez de fuentes que ofrezcan testimonios fiables. Hasta la *Crítica del Juicio* de Kant, esta facultad no se convirtió en tema de interés para un pensador de primer orden».[59] Para iniciar el análisis de estas cuestiones, debemos examinar someramen-

59. Arendt, H., «*Post scriptum* a "El Pensamiento"», pág. 16.

te las fuentes en la obra kantiana de las que Arendt se apropia para su teoría del juicio, procurando una suerte de paráfrasis ampliada de lo que ella intenta extraer de la obra del pensador de Königsberg.

Kant definía el juicio como la actividad de subsumir lo particular bajo un universal. Llamó juicio a «la facultad de pensar lo particular»,[60] y pensar lo particular quiere decir, por supuesto, conducirlo a un concepto general. Además, distinguía dos tipos de juicios, en uno lo universal (la regla, el principio o la ley) es lo dado para la subsunción; en el otro falta lo universal, que debe encontrarse a partir de lo particular. El primero se denomina «determinante» y el segundo «reflexionante».[61] Esta actividad de juzgar se produce cuando nos hallamos ante un particular. La cuestión no es, pues, realizar un comentario general sobre una *clase* determinada de objetos; es más bien *este* objeto particular el que reclama el juicio. El juicio razona sobre lo particular en oposición al razonamiento sobre lo universal. En el acto de subsumir una rosa particular bajo la categoría universal de «belleza», yo no la juzgo como tal porque disponga de una regla del tipo «Todas las flores de tal o cual especie son bellas». Mejor dicho, la rosa particular «genera» en cierto modo ante mí el predicado «belleza»; puedo comprender y aplicar lo universal gracias a la experiencia de particulares a los que se atribuye este predicado. Así, la materia del juicio estético es juzgar *esta* rosa, y sólo por extensión podemos ampliarlo a un juicio sobre todas las rosas.

Kant sostenía asimismo que la actividad de juzgar (expuesta en su «Crítica del juicio estético») es intrínsicamente

60. Kant, I., *Crítica del Juicio*, Introducción, IV, Madrid, Espasa-Calpe, 1977 [1984].

61. *Ibid.* Véase Kant, I., *Logic*, Library of Liberal Arts, Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1974, págs. 135-136, §§ 81-84.

social, dado que nuestros juicios estéticos se refieren a un mundo común o compartido, a lo que aparece en público ante todos los sujetos que juzgan y, por ello, no se refiere únicamente a las fantasías personales o a las preferencias subjetivas de los individuos. En materia de «gusto» nunca juzgo sólo por mí mismo, pues el acto de juzgar implica siempre el compromiso de comunicar mi juicio; es decir, el juicio se emite con la intención de persuadir a los otros de su validez. Este esfuerzo de persuasión no es ajeno al juicio, sino que más bien procura su verdadera *raison d'être*. Esto es así porque no hay un procedimiento epistemológicamente seguro para establecer la correspondencia con el objeto juzgado, salvo el consenso que se puede alcanzar sólo con el proceso de comunicación que busca la verdad. El juicio es el proceso mental por el que uno se proyecta en una situación imaginaria de reflexión desinteresada a fin de asegurarse a sí mismo, y a una comunidad ideal de interlocutores potenciales, que un particular ha sido apreciado adecuadamente.[62]

Se podría objetar aún que los juicios políticos —así como los estéticos— son simplemente relativos, dependientes del «ojo del observador». Después de todo, el concepto de «gusto», crucial en Kant, se refiere, en su primer significado, al tipo de juicios implicados en, escribe Arendt, «la prefe-

62. Véanse los conceptos de consenso potencial y de «situación discursiva ideal» en el trabajo de J. Habermas. El mismo Habermas reconoce una deuda considerable con la apropiación por parte de Arendt de la idea kantiana de juicio. Véase su «On the German-Jewish Heritage», *Telos*, 44, 1980, págs. 127-131, donde describe el «redescubrimiento» de Arendt «del análisis kantiano del *Urteilskraft* o juicio para una teoría de la racionalidad» como un «logro de fundamental importancia» (pág. 128). Se trata, dice, de una «primera aproximación al concepto de racionalidad comunicativa que se elabora en la palabra y en la acción misma» y, como tal, se orienta hacia «un proyecto de una ética de la comunicación que relaciona la razón práctica con la idea de discurso universal» (págs. 130-131).

rencia por la sopa de almejas o por la de guisantes».[63] ¿Por qué se debería otorgar un significado más elevado que éste a las «cuestiones de gusto» en el ámbito estético o político? ¿Por qué el gusto de una persona debe considerarse mejor o peor que el de otra? Y si ambos son válidos, ¿no son entonces mutuamente inaplicables? Para responder de una manera satisfactoria a tales preguntas Kant se dedicó, en su «Crítica del juicio estético», a mostrar que los juicios estéticos (y, por extensión, otros tipos de juicio relacionados con lo que todos tenemos en común) *no son* relativos a nuestra subjetividad o a nuestro *ego*, aunque ya no se refieran al concepto del objeto considerado que simplemente determina el juicio cognoscitivo. El análisis kantiano del gusto se basa en un concepto de «intersubjetividad» que significa que el juicio en cuestión no es estrictamente objetivo ni subjetivo. Está de más decir que Kant no utilizó el término «intersubjetividad»; habla de «pluralismo», que definió en su *Antropología* como «aquel modo de pensar que consiste en no considerarse ni conducirse como encerrando en el propio yo el mundo entero, sino como un simple ciudadano del mundo».[64] El juicio intersubjetivo nace de aquello que los sujetos tienen en común, de lo que está —literalmente— *entre* ellos; es decir, de lo que Kant denomina «el mundo» en la definición que se acaba de citar. El espacio «entre» los sujetos que juzgan es el ámbito de los objetos susceptibles de ser juzgados y exponemos nuestro gusto al emitir un juicio sobre ellos. Este empleo del gusto es una relación social, puesto

63. Arendt, H., «El concepto de historia: antiguo y moderno», *Entre el pasado y el futuro*, pág. 61.

64. Kant, I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 2 (trad. cast.: *Antropología*, Madrid, 1ª edición en Revista de Occidente, 1935; Madrid, Alianza, 1991).

que siempre buscamos el reconocimiento por parte de nuestros semejantes, deseamos que se reconozca el carácter razonable o la racionalidad de nuestro juicio y, a partir de ahí, ver confirmado nuestro propio «buen gusto». Si bien nuestra preocupación inmediata es de orden estético, puede ampliarse el argumento y mostrar que el proceso de pedir y obtener el reconocimiento de otro para nuestros juicios es realmente un rasgo general de la racionalidad humana.[65] En resumen, para responder a quienes alegan la relatividad de los juicios, se puede afirmar, con palabras de Burke, que: «De no haber algunos principios en lo relativo a nuestro juicio y sentimientos comunes a toda la humanidad, sería imposible aprehender su razón o sus pasiones lo suficiente para mantener la ordinaria correspondencia de la vida».[66]

Introduzcamos ahora algunos de los conceptos fundamentales de la «Crítica del juicio estético». Según Kant el gusto estético es desinteresado; teórico más que práctico, autónomo más que heterónomo, esto es, en una palabra, *libre*. Lo que le otorga esas cualidades de desinterés, autonomía y libertad es la capacidad del juez estético, del crítico o del espectador, para elevarse por encima de los intereses cotidianos al reivindicar una experiencia de la forma estética a la que todo el mundo puede (en principio) dar su consentimiento. Todos los hombres comparten las facultades del entendimiento y la imaginación, de cuya interacción formal resulta la atribución de la belleza a los objetos estéticos. Así,

65. Véase el ensayo de Stanley Cavell «Aesthetic Problems of Modern Philosophy», en su obra *Must We Mean What We Say?*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, págs. 73-96.

66. Burke, E., «On Taste: Introductory Discourse», *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (trad. cast.: *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*, Madrid, Tecnos, 1987, pág. 7).

como afirma Kant: «Se solicita la aprobación de todos los demás, porque se tiene para ello un fundamento que es común a todos».[67] Kant llama «sentido común» a este fundamento del juicio compartido, que no caracteriza como un sentimiento personal, sino como algo «*que es común a todos*».[68] El filósofo describe este proceso de reivindicación de una adhesión universal del modo siguiente: «[Ese sentido común] no dice que cada cual *estará* conforme con nuestro juicio, sino que *deberá* estar de acuerdo. Así, pues, el sentido común, de cuyo juicio presento aquí, como ejemplo, mi juicio de gusto, a quien, por lo tanto, he añadido una validez *ejemplar* [es una mera forma ideal]».[69] Yo postulo el sentido común como una «forma ideal» que exige la adhesión universal, «la unanimidad de varios que juzgan». La tarea que Kant se asigna es indagar las bases de este «consenso» postulado de una forma ideal.

En este contexto, la sección más importante de la obra de Kant es § 40 de la *Crítica del Juicio*, titulada «Del gusto como una especie de *sensus communis*». Kant escribe que

> por *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido *que es común a todos*, es decir, de [una facultad de juzgar] que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (*a priori*) el modo de representación de los demás para atener su juicio, *por decirlo así*, a la razón total humana [...]. Ahora bien: esto se realiza comparando su juicio con otros juicios no tanto reales, como más bien meramente posibles, y poniéndose en el lugar de cualquier otro, haciendo sólo abstracción de las limitaciones que dependen casualmente de nuestro juicio propio.

67. Kant, I., *Crítica del Juicio*, § 19.
68. *Ibid.*, §§ 20-22.
69. *Ibid.*, § 22.

Kant especifica las tres «máximas del entendimiento común humano», a saber: 1) pensar por sí mismo; 2) pensar en el lugar del otro; y 3) pensar siempre de acuerdo consigo mismo. La segunda, a la que el filósofo se refiere como la máxima del pensamiento *extensivo*, es la que nos interesa aquí, en la medida en que, según cree, es la que pertenece al juicio (la primera y la tercera son máximas del entendimiento y de la razón, respectivamente). Kant observa que decimos que alguien es un «hombre amplio en el modo de pensar cuando puede apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio, dentro de las cuales tantos otros están como encerrados, y reflexiona sobre su propio juicio desde un *punto de vista universal* (que no puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás)». Y el filósofo concluye que se puede hablar de juicio estético y de gusto como de un *sensus communis*, o «sentido que es común a todos». Este examen particular desemboca en la definición del gusto como la «facultad de juzgar aquello que hace universalmente comunicable nuestro sentimiento en una representación dada, sin intervención de un concepto».

A los conceptos de sentido común, consenso y mentalidad amplia, añadiremos otro, procedente del breve ensayo de Kant titulado «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?», el concepto «de uso público de la razón». En el contexto del opúsculo kantiano, el uso público de la razón se plantea en relación con el problema de la libertad de prensa en el Siglo de las Luces. Son bien conocidos los problemas de Kant con la censura prusiana. Pero lo que da a este concepto una aplicación mayor es la idea de que pensar *en público* puede ser constitutivo del pensamiento *como tal*. Esta nueva convicción se opone a la afirmación, ampliamente difundida, según la cual el pensamiento funciona tan bien en

privado como en público. Kant rechaza esta suposición, y sostiene que la presentación pública de las ideas, en vistas a la consideración y el debate públicos —en su caso, se trata del derecho del estudioso a poner por escrito su pensamiento para someterlo al juicio del público cultivado—, es absolutamente indispensable para el progreso de la Ilustración (no sólo en el sentido de que los pensamientos, una vez formulados, deben difundirse tanto como sea posible, sino en el sentido, más profundo, de que el intercambio de las opiniones sobre una base universal contribuye *él mismo* al desarrollo de estos pensamientos). Kant considera que la restricción impuesta al uso *privado* de la razón, tal y como se ejerce en un puesto civil o en la función pública, o ante una congregación eclesiástica, infringe menos daño a la libertad que las limitaciones impuestas a la actividad del estudioso que dirige sus escritos a un público cultivado. Esta primacía concedida a lo público sobre las prerrogativas privadas —por parte de una de las principales fuentes del pensamiento liberal— puede parecer una suerte de inversión de las prioridades de esta misma tradición liberal. Pero Kant resulta inequívoco en este punto: la libertad puede prescindir del uso de la razón en el marco doméstico o privado, mientras que no se puede prescindir del derecho a la publicidad, del derecho a someter con toda libertad los propios juicios a un examen público ante «una sociedad cosmopolita», puesto que es un derecho absolutamente necesario para la libertad, el progreso y la Ilustración. La discusión pública de los juicios se antepone al intercambio privado de opiniones. El horizonte es aquí el mundo, la comunidad de ciudadanos del mundo, a quienes apelamos incluso con más apremio de lo que hacemos con los que nos rodean de modo más inmediato. El juicio tiene que ser universal y público; tiene que diri-

girse a todos los hombres y preocuparse de las cosas públicas que se manifiestan y son visibles a todos los hombres.

Ello nos conduce al siguiente concepto rector de la teoría del juicio kantiana, la noción de «espectador». Ya hemos mencionado que las cualidades supremas del juicio estético, descritas en la obra de Kant, son el desinterés, la contemplación y la liberación de todo interés práctico. Es lógico que, en sus escritos estéticos y políticos, todo el privilegio del juicio se otorgue al espectador que se mantiene apartado de la obra de arte o de la acción política y reflexiona de manera desinteresada. La postura de Kant es más ambigua en la «antropología pragmática», dado que parecería evidente que también el hombre de acción ejerce su juicio reflexionante y su gusto al realizar elecciones morales y prudenciales. Sin embargo, el modelo o paradigma que orienta la obra de Kant es que el genio produce primero la obra de arte, y sólo después se somete al gusto del crítico. El juicio es retrospectivo y lo emite el espectador o el observador, no el propio artista. Del mismo modo, sólo el espectador político, retirado de la acción, puede emitir un juicio desinteresado sobre el significado humano de los acontecimientos que se desarrollan en el mundo político. El mayor acontecimiento político de la época de Kant fue, sin duda, la Revolución francesa, y él no dudó en aplicar su teoría del juicio a esa experiencia particular.

En el fascinante comentario sobre la Revolución francesa que puede leerse en la segunda parte de *El conflicto de las facultades* («Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor»), Kant insiste sobre todo en el hecho de que a él no le interesan los actos reales de los agentes políticos, sino sólo

esa manera de pensar por parte de los espectadores que se delata *públicamente* en este juego de grandes revoluciones y muestra abiertamente su simpatía —tan universal como desinteresada— por una de las partes en liza, pese al peligro que pueda reportarles tal toma de postura, demostrando así (por mor de la universalidad) un carácter del género humano en su conjunto, al tiempo que (a causa del desinterés) un carácter moral de la especie humana, cuanto menos en la disposición.[70]

Kant afirma entonces que a pesar de las atrocidades que hacen de la Revolución francesa algo moral y *prácticamente* censurable, «esa revolución encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos en el juego) una simpatía rayana en el entusiasmo, cuya manifestación lleva aparejado un riesgo». Kant explica que este entusiasmo por el puro concepto del derecho justifica la exaltación con la que «simpatizó el público que observaba los acontecimientos desde fuera sin albergar la menor intención de participar activamente en ellos».[71] Vale la pena señalar que las dos cualidades que, según Kant, distinguen aquí el juicio político —la universalidad y el desinterés— son exactamente los dos rasgos distintivos del juicio que él atribuye al gusto estético. Este famoso pasaje muestra sin lugar a dudas que el juicio político, al igual que el estético, está reservado al espectador.[72]

70. Kant, I., «Erneurte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei» (trad. cast.: «Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor», en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, 1987, págs. 87-88).

71. *Ibid.*, pág. 90.

72. Los filósofos de la historia prestan atención a aquellos fenómenos de la historia del mundo que «*no se olvidan jamás*» y que pueden «ser rememorados por los pueblos en cualquier ocasión propicia y evocados en orden a la repetición

Otros pasajes de las obras kantianas confirman esta concepción del juicio político. Por ejemplo, en *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, un escrito de juventud, el filósofo sostiene que la ambición, en tanto que impulso concomitante, es excelente (tanto que no se le subordinan las otras inclinaciones). «Cada cual, al realizar sus actos en el gran escenario social, según sus inclinaciones dominantes, se ve movido por un secreto impulso a tomar mentalmente un punto de vista fuera de sí mismo para juzgar la apariencia de su conducta, tal y como se presenta a la vista del espectador.»[73]

Arendt sostiene esta concepción del juicio. Para ella, juzgar —como pensar— supone una retirada de las «hazañas y gestas» de los hombres para reflexionar sobre el significado de sus actos. Afirma, en apoyo de la tesis kantiana, que los actores de un drama político tienen sólo una visión parcial (por definición, dado que sólo pueden representar su propio «papel») y que, por lo tanto, únicamente el espectador puede disponer del «significado del todo».[74] Además, como se-

---

de nuevas tentativas de esa índole» (*ibid.*, pág. 92). Esto es precisamente lo que lleva a cabo Hannah Arendt con su estudio histórico de las revoluciones.

73. Kant, I., *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (trad. cast.: *Lo bello y lo sublime*, Madrid, Calpe, 1919, pág. 38; *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, Madrid, Alianza, 1990 [1997], págs. 62-63).

74. Véase *La vida del espíritu*, pág. 98, donde Arendt escribe que el juicio «sea estético, legal o moral, presupone una deliberada y absolutamente "innatural" retirada de la participación y la parcialidad de los intereses inmediatos tal y como se dan a la posición que uno ocupa en el mundo y al papel que allí desempeña». Véanse también *La vida del espíritu*, capítulo 11 («Pensamiento y acción: el espectador»), págs. 114-120, y «Conferencias sobre Kant», págs. 103 y sigs. Sobre el conflicto, en Kant, «entre el principio a partir del cual se actúa y el principio que rige el juicio» («Conferencias sobre Kant», pág. 92), véase «Conferencias sobre Kant», pág. 85. Allí Arendt afirma que el punto de vista general del espectador «no

ñala en las «Conferencias sobre Kant», el espectáculo carecería de sentido si el espectador no desempeñara el papel principal. Y escribe al respecto:

> Estamos inclinados a pensar que para juzgar un espectáculo primero debe existir éste; que el espectador presupone al actor. Solemos olvidar que nadie en su sano juicio montaría un espectáculo sin estar seguro de contar con espectadores para contemplarlo. Kant está convencido de que el mundo sería un desierto sin el hombre, y para él un mundo sin hombres quiere decir sin espectadores.[75]

Kant observa que el espectador debe descubrir un sentido en el drama de la historia humana, ya que de lo contrario se cansará de la interminable farsa. Pero sólo el *espectador* de la historia se cansará de la misma, no los actores históricos, «porque están chiflados» (como explica Arendt, éstos sólo ven una parte de la acción, mientras que el espectador lo ve todo).[76] «Contemplar unos instantes esta tragedia qui-

---

dice cómo actuar», y también en la pág. 102 observa que «estas intuiciones del juicio estético y reflexionante carecen de consecuencias prácticas para la acción». En el capítulo 11 de *La vida del espíritu*, la comparación entre pensar y juzgar permite a Arendt precisar su posición; aunque los espectadores que juzgan no están solos ni comparten la autosuficiencia de los filósofos, el juicio, como el pensamiento, presupone la retirada: «El juicio no abandona el mundo de las apariencias, sino que se retira de toda participación activa en él hacia una posición privilegiada para contemplar el conjunto» (*La vida del espíritu*, pág. 116). Los espectadores [permanecen] «ajenos a la característica particular del actor» (*ibid.*). Este pasaje no muestra que Arendt hubiese tenido intención de tratar de superar el «choque entre la acción conjunta, participativa [...] y el juicio que observa y reflexiona» (*ibid.*, pág. 117). Creo que ella quería seguir a Kant admitiendo que la acción y el juicio se rigen por dos principios distintos, que no pueden ser salvados.

75. «Conferencias sobre Kant», pág. 116.

76. Arendt, H., *La vida del espíritu*, pág. 117.

zá pueda ser conmovedor e instructivo, pero el telón por fin tiene que caer.» El espectador se cansa de ello, pues «en un acto u otro tiene ya bastante, si de ahí es capaz de inferir fundadamente que esa interminable pieza será siempre igual».[77] Éste no es el único caso en que Kant describe el juicio como una actividad pesada y melancólica. En *Antropología* opone expresamente el juicio al «ingenio» [*Witz*], sobre la base de que el juicio «limita los conceptos y contribuye más a su corrección que a su ampliación, es, sin duda, mencionado y recomendado con todos los honores, pero grave, riguroso y, respecto de la libertad de pensar, restrictivo, por lo cual no es atrayente». El ingenio es más que nada un juego: «El juicio, más un asunto serio. —Aquél es más bien una flor de la juventud; éste, más bien un fruto maduro». «El ingenio tiende más bien a lo picante; el juicio, a lo nutritivo.»[78] Este pasaje recuerda a Burke, quien concluye de manera similar que, comparada con el ingenio, la tarea del juicio es «más severa y fastidiosa».[79] Y, en los retratos que ofrece Kant de los diversos temperamentos humanos en sus *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, el melancólico se distingue sobre todo por la intransigencia de su juicio: «Es un juez rígido de sí mismo y de los demás, y a menudo siente disgusto de sí mismo y del mundo. [...] Está en peligro de convertirse en un *fantástico* o en un *chiflado*».[80] (A

77. Kant, I., «Über den Gemeinsprug: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis» (trad. cast.: «En torno al tópico "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"», en *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1986, pág. 53).

78. Kant, I., *Antropología*, § 55.

79. Burke, E., *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*, pág. 12.

80. Kant, I., *Lo bello y lo* sublime, pág. 29; *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, pág. 54.

lo que Arendt añade: «[Esto] es posiblemente un autorretrato».)[81]

Arendt sostiene que el desesperado intento de Kant por escapar de la melancolía inducida por la actividad de juzgar se encuentra en el origen de la grave tensión que recorre su teoría del juicio político. La idea del progreso humano, o la noción de que la historia tiene un sentido, ofrecen una escapatoria. Sin embargo, señala Arendt, este postulado contradice la supremacía absoluta otorgada al espectador desinteresado, autónomo y por tanto independiente del curso efectivo de la historia. Esta perspectiva se hace particularmente manifiesta en el párrafo que concluye las «Conferencias sobre Kant»:

> Habíamos hablado de la parcialidad del actor que, al estar implicado, nunca ve el significado del todo. Esto sirve para todas las historias [*stories*]; Hegel tenía razón al afirmar que la filosofía, como la lechuza de Minerva, alza su vuelo sólo al caer el día, al atardecer. Esto mismo no sirve para lo bello o para cualquier acto en sí mismo. Lo bello es, en terminología kantiana, un fin en sí porque contiene en sí mismo todos sus posibles significados, sin referencia a otros, sin vínculos con otras cosas bellas. En Kant se da tal contradicción: el progreso infinito es la ley de la especie humana y, al mismo tiempo, la dignidad del hombre exige que él (cada uno de nosotros) sea visto en su particularidad y, como tal, como reflejo de la humanidad en general; pero sin comparación alguna y con independencia del tiempo. En otras palabras, la misma idea del progreso —si designa algo más que un cambio de circunstancias y una mejora del mundo— contradice la noción kantiana de la dignidad del hombre. Es contrario a la dignidad humana creer en el progreso. El progreso significa que

81. «Conferencias sobre Kant», pág. 54.

> la historia [*story*] nunca tiene un fin. El fin de la historia [*story*] misma está en el infinito. No existe un lugar en el que podamos situarnos y mirar atrás con la mirada nostálgica del historiador.[82]

A la luz de estas frases conclusivas, se comienza a captar el significado de dos epígrafes de Arendt, el primero de los cuales (también citado al final del «*Post scriptum* a "El Pensamiento"») se traduce así: «La causa vencedora plugo a los dioses, pero la vencida, a Catón». El segundo, tomado del *Fausto* de Goethe, Parte II, Acto V, versos 11404-11407, puede verterse como sigue: «Si pudiera alejar de mi senda la magia, olvidando del todo los hechizos, delante de ti, naturaleza, estaría como hombre sólo, y valdría entonces la pena ser un hombre».* (La frase anterior dice: «Noch hab' ich mich ins Freie nicht gekämpft» [«Aún no me he abierto paso, luchando hasta lo libre»]. El verso hay que leerlo de acuerdo con la intención general que caracterizaba ya el comienzo de esta sección.) Como mínimo está claro el sentido del primer epígrafe: los «milagros» de la historia procuran un «placer» desinteresado al espectador histórico. Se podría pensar en los episodios de la historia política, todos ellos malogrados, donde la esperanza se acarició brevemente: los consejos revolucionarios de la Comuna de París en 1871, los *soviets* rusos de 1905 y 1917, los *Räte* alemanes y bávaros de 1918-1919, y el levantamiento húngaro de 1956, que Arendt cita a menudo.[83] Entre esos momentos «milagrosos», imprevisibles

82. *Ibid.*, pág. 142.

* Goethe, *Fausto*, Barcelona, Planeta, 1996, pág. 334. *(N. de la t.)*

83. Véase Arendt, H., *Sobre la revolución*, pág. 271. Ahora quizá pueda añadirse otro ejemplo a esta lista: la revuelta de los trabajadores polacos en 1980-1981.

y libres, incluso si están condenados al fracaso, debería incluirse la resistencia del gueto de Varsovia: «Ninguno de nosotros quedará con vida. No estamos luchando para salvar nuestras vidas sino por la dignidad humana».[84] Para Arendt, el espectador que juzga —el historiador, el poeta, el narrador— rescata estos episodios únicos del olvido de la historia, salvando de este modo una parte de la dignidad humana, que, de lo contrario, sería negada a quienes participan en estas causas perdidas.

Los acontecimientos de este tipo poseen lo que, siguiendo a Kant, Arendt denomina una «validez ejemplar». Al prestar atención a lo particular *qua* particular, en la forma de un «ejemplo», el espectador que juzga puede iluminar lo universal sin por ello reducir lo particular a lo universal. El ejemplo puede adquirir un significado universal *conservando* su particularidad, algo que no sucede cuando lo particular se considera como mero indicador de una «tendencia» histórica. Sólo así puede defenderse la dignidad humana.

Desde esta perspectiva propondré un comentario del segundo, y más esquivo, epígrafe. Ambos comparten su preocupación por el valor y la dignidad humanas. Es imposible interpretar el verso alemán con total fidelidad, pero quizá pueda reconstruir el sentido que tenía para Arendt: el valor —o la dignidad— del hombre exige apartar lo que, en *La vida del espíritu*, se denomina «las falacias metafísicas», la más perniciosa de las cuales es la idea metafísica de Historia. El destino colectivo de la humanidad no pronuncia el juicio, sino que es «el hombre solo», el espectador que juzga y que está ante una naturaleza liberada de las ilusiones y los sueños

84. Ari Willner, *Jewish Combat Group*, gueto de Varsovia, diciembre de 1942 (citado en un artículo por Leopold Unger en *International Herald Tribune*).

metafísicos. Su juicio es incluso más decisivo para la seguridad de la dignidad humana que el cumplimiento absoluto de la historia, como lo previeron Marx y Hegel. No es la historia, sino el historiador, quien es el juez último.

Veamos si se puede empezar a ajustar «El Juicio» en el contexto de la vida del espíritu, para proporcionar alguna idea de su significado en el seno de la estructura global de la filosofía arendtiana. El título de la obra de Arendt, *La condición humana*, es engañoso, puesto que en realidad sólo trata de la mitad de la condición humana, la *vita activa*. Además, la misma autora tituló su trabajo *Vita activa*, reservando la otra mitad de la condición humana, la *vita contemplativa*, para un tratamiento ulterior.[85] Cuando, en su última obra retornó por fin al proyecto cumplido a medias sustituyó *vita contemplativa* por la expresión más general de «*la vida del espíritu*». La voluntad, e incluso el pensamiento y el juicio, son poco contemplativos desde el momento en que se consideran actividades mentales propias de todos los hombres, negándoseles el privilegio exclusivo de los pensadores contemplativos de la filosofía y la metafísica. *La vida del espíritu* está modelada sobre las tres críticas de Kant, en las que la contemplación había dejado de considerarse como la norma última de la existencia humana. La meditación, la especulación, el hecho de plantear preguntas sin respuesta y la búsqueda del sentido no son, como creía la tradición, monopolio del contemplativo, sino que se extienden a toda la comunidad humana en la medida en que los hombres ejercen sus facultades propiamente humanas. La cuestión que Arendt plantea en *La vida del es-*

85. Arendt, H., *The Human Condition*, Londres, Chicago, University of Chicago Press, 1958 (trad. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, pág. 18 y 348-349); *La vida del espíritu*, pág. 32.

píritu es la siguiente: ¿cuáles son estas actividades típicamente humanas o facultades del espíritu?, ¿cuáles son las aptitudes, las capacidades y las potencialidades naturales del yo del pensamiento, la voluntad y el juicio, en tanto que reveladas por la fenomenología de la vida mental?

La vida del espíritu, al igual que *La condición humana*, fue concebida como una trilogía, de la que «El Juicio» constituye la tercera parte, tras «El Pensamiento» y «La Voluntad». Es importante por tanto comprender y examinar la relación que se establece entre las tres partes de la obra. Según Arendt, las tres actividades mentales son autónomas, no sólo una respecto de la otra sino también respecto de las otras facultades del espíritu.[86]

> El pensamiento, la voluntad y el juicio son las tres actividades mentales básicas; no pueden derivarse unas de otras y, aunque comparten algunas características, no se dejan reducir a un denominador común.

> He llamado «básicas» a estas actividades mentales porque son autónomas; cada una de ellas obedece leyes intrínsecas a la misma actividad.

> En Kant, la razón y sus «ideas reguladoras» vienen en auxilio del juicio, pero si la facultad de juzgar es distinta de otras facultades del espíritu, deberemos atribuirle su propio *modus operandi*, su propia manera de proceder.[87]

86. Para una crítica convincente de la interpretación arendtiana de la autonomía del «juicio» en Kant, véase Clarke, B., «Beyond "The Banality of Evil"», *British Journal of Political Science*, nº 10, 1980, págs. 417-439.

87. Estas tres citas proceden de Arendt, H., *La vida del espíritu*, págs. 91, 92, y del «*Post scriptum* a "El Pensamiento"», pág. 17.

Arendt se aplica de manera especial a la hora de establecer la autonomía de estas actividades con respecto al intelecto, pues subordinar el pensamiento, la voluntad y el juicio a la cognición intelectual sería renunciar a la libertad del yo pensante, volente y juzgante. En la parte sobre «El Pensamiento», la autonomía se asegura mediante la distinción entre verdad y significado. En «La Voluntad», se logra al contraponer Duns Escoto a Tomás de Aquino y sugerir que el primero tenía una intuición más profunda de la fenomenología de la voluntad que el segundo. En la exposición de «El Juicio» habría perseguido el mismo objetivo al afirmar la dicotomía kantiana entre la operación no cognitiva del juicio reflexionante y la operación cognitiva del intelecto. Esto explicaría porque Arendt finaliza la sección sobre «La Voluntad» declarando que un análisis de la facultad de juzgar «podría decirnos qué está en juego en nuestros placeres y desplaceres».[88] La autora señala asimismo que, en las dos partes de la *Crítica del Juicio*, Kant no se refiere al hombre como un ser cognoscitivo: «El término "verdad" no aparece nunca».[89] En este sentido añade que las proposiciones cognitivas «no son juicios propiamente dichos».[90] El juicio nace de la representación, no de lo que conocemos sino de lo que sentimos.

Esta exposición choca a todas luces con algunos de sus planteamientos anteriores. En concreto, en «¿Qué es la libertad?» hay un pasaje curioso donde se dice que la acción mantiene con la voluntad, el juicio y el intelecto la siguiente relación:

88. Arendt, H., *La vida del espíritu*, pág. 451.

89. «Conferencias sobre Kant», pág. 33; Véase *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, Hill (comp.), págs. 312-313.

90. «Conferencias sobre Kant», pág. 133; véanse págs. 131-132.

La finalidad de la acción varía y depende de las circunstancias cambiantes del mundo; reconocer la finalidad no es una cuestión de libertad, sino de juicio erróneo o acertado. La voluntad, vista como una facultad humana diversa y separada, se pliega al juicio, es decir, al conocimiento de la buena finalidad, y entonces ordena su ejecución. El poder de ordenar, de prescribir la acción, no es asunto de libertad, sino una cuestión de debilidad o fuerza.

En la medida en que es libre, la acción no está bajo la guía del intelecto ni bajo el dictado de la voluntad —aunque necesita de ambos para llegar a cualquier fin particular.[91]

En este planteamiento se califica como libre la acción, no la voluntad, y el juicio se asocia con el intelecto (igual que en Tomás de Aquino). Por el contrario, en planteamientos posteriores, la voluntad y el juicio se considerarán —ambos— libres, lo cual para Arendt significa no subordinados al intelecto.[92]

«El Juicio» (o lo que podemos reconstruir del mismo) está estrechamente vinculado a «El Pensamiento» y a «La Voluntad». Los tres se ocupan intensamente de los conceptos de tiempo y de historia. La concepción temporal de «El Pensamiento» es un «presente inmóvil»; y el de «La Voluntad» se orienta hacia el futuro.[93] El dominio creciente de la

91. Arendt, H., «¿Qué es la libertad?», *Entre el pasado y el futuro*, pág.164.

92. «La autonomía de las actividades mentales implica su ser incondicionadas. [...] Los seres humanos, aunque totalmente condicionados en su existencia [...] pueden trascender mentalmente todas estas condiciones, pero sólo mentalmente, nunca en la realidad, *o en el conocimiento y el saber*, mediante el cual pueden explorar la realidad del mundo así como la suya propia.» *La vida del espíritu*, págs. 92-93 (cursivas mías).

93. Véase *La vida del espíritu*, capítulo 20 («La brecha entre pasado y futuro: el *nunc stans*») y la introducción a «La Voluntad», así como el capítulo 6 («La solución de Hegel: la filosofía de la Historia»).

facultad de la voluntad (documentado por Heidegger) genera el concepto moderno de progreso histórico, que constituye a su vez una amenaza para la facultad de juzgar, dado que el juicio se basa en una relación genuina con el *pasado*. En la medida en que nos adherimos a la idea de un progreso de la humanidad y subordinamos, de este modo, lo particular (el acontecimiento) a lo universal (el curso de la historia), renunciamos a la dignidad que procede de juzgar lo particular en sí mismo, independientemente de su relación con la historia universal de la humanidad. (Es en este contexto donde Arendt invoca la idea kantiana de la validez ejemplar, según la cual el ejemplo revela la generalidad sin abdicar de su particularidad.)

En una primera lectura, no es fácil captar de qué modo los diversos temas de las «Conferencias sobre Kant» se entretejen. Prestemos atención, una vez más, a las palabras finales del manuscrito: creer en el progreso significa que «no existe un lugar en el que podamos situarnos y mirar atrás con la mirada nostálgica del historiador». ¿Por qué las conferencias se detienen precisamente aquí? ¿Se interrumpían simplemente en este punto las reflexiones de Arendt, y debían ser continuadas más adelante cuando reprendiera la redacción de «El Juicio»? O bien ¿puede establecerse una coherencia subyacente que nos permita ver esto como un punto final natural y conjeturar que la versión definitiva debería concluir con una nota similar? Sostendría que, si se leen cuidadosamente las últimas líneas de «El Pensamiento», la estructura interna de «El Juicio» deviene clara y otorga un sentido perfecto a las últimas líneas de la versión que tenemos.

En el «*Post scriptum* a "El Pensamiento"», Arendt escribe:

En definitiva, nos encontraremos ante la única alternativa posible respecto de tales cuestiones. O bien decimos con Hegel: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*, dejando el juicio último al éxito, o bien afirmamos, con Kant, la autonomía del espíritu humano y su independencia potencial de las cosas como son o como han llegado a ser.

Aquí nos ocuparemos, y no será la primera vez, del concepto de historia, [...] [el] historiador homérico es el *juez*. Si el juicio es nuestra facultad para ocuparnos del pasado, el historiador es el hombre que investiga, y quien, al narrar el pasado, lo somete a juicio. Si esto es así, recobraremos nuestra dignidad humana, se la reconquistaremos a la pseudo-divinidad de la edad moderna llamada historia, sin por ello negar la importancia de la historia, pero retirándole el derecho a ser el juez último. Catón el Viejo [...] nos ha legado una curiosa sentencia que resume a la perfección el principio político implícito en esta tarea de reconquista. Dice: *Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni* («La causa victoriosa plugo a los dioses, pero la vencida a Catón»).[94]

Según Arendt, la última alternativa para escoger respecto de una teoría del juicio se encuentra entre Kant y Hegel: entre la autonomía y la historia (sin olvidar que el mismo Kant dudaba entre los dos términos de la alternativa).[95] El concepto del juicio en el fondo está estrechamente ligado al de historia. Si hay un progreso de la historia, el juicio es pos-

94. «*Post scriptum* a "El Pensamiento"», págs. 18-19. Sobre el *Weltgericht*, véase Kojève, A., «Hegel, Marx and Christianity», *Interpretation*, I, 1970, pág. 36.

95. Véase «Conferencias sobre Kant», págs. 140-142. Podemos señalar, entre paréntesis, el corolario implícito de esta perspectiva; a saber, que Aristóteles, con su análisis del juicio práctico en los capítulos sobre la *phronēsis*, libro VI de la *Ética nicomáquea*, no es un adversario peligroso; sólo Hegel desafía a Kant de una manera creíble.

puesto al infinito. Si la historia tiene un final, la actividad de juzgar es imposible. Si la historia no tiene ni progreso ni final, el juicio incumbe al historiador, que confiere un sentido a los acontecimientos particulares o a las «historias» [*stories*] del pasado.

El «*Post scriptum*» muestra que las «Conferencias sobre Kant» reflejan la estructura proyectada para «El Juicio», ya que pone de manifiesto con toda claridad que el destino último de «El Juicio» sería un retorno al concepto de historia, y tal es, de hecho, el último tema de las «Conferencias».

8. Preguntas críticas

Hasta aquí he tratado de conferir sentido a la estructura interna de las reflexiones arendtianas sobre el «juicio». Desearía analizar ahora ciertos problemas a fin de abrir camino a una apreciación crítica. En primer lugar, resumiré los elementos básicos de la contribución de Kant a la teoría del juicio político. Para empezar tenemos la distinción entre el juicio reflexionante y el juicio determinante, enunciada en la «Introducción» de la *Crítica del Juicio* y definida también en su *Lógica*. En segundo lugar, los conceptos de mentalidad amplia, desinterés, *sensus communis*, etc., desarrollados en la «Crítica del juicio estético», en especial en los párrafos 39 y 40. Tercero, la noción del espectador, tal y como aparece en el análisis sobre la Revolución francesa de *El conflicto de las facultades* (segunda parte: «Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor»); el concepto de espectador aparece también en las *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime* y en otros textos. En cuarto lugar, hay un tra-

tamiento bastante extenso del gusto social en la *Antropología*, obra que contiene además un análisis detallado de las facultades cognoscitivas —la razón, el entendimiento y el juicio—, así como un comentario de la distinción entre el «ingenio» y el juicio, deudor de algunos empiristas ingleses. En quinto lugar, Kant propone la idea de «uso público de la razón», cuya expresión más clara se recoge en el breve ensayo «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?». Por último, están las observaciones sobre el juicio que se encuentran dispersas en otras obras de Kant, como el ensayo «Teoría y práctica» y el tratado *Sobre pedagogía*. Éstas son pues las fuentes del planteamiento kantiano del juicio político. Pero surge la pregunta: ¿es Kant el único, o el mejor, punto de partida para una teoría del juicio? ¿Y es el juicio, como cree Arendt apelando sólo a Kant, la única facultad irreducible o «autónoma»? ¿O tal vez este concepto abarca un amplio abanico de capacidades distintas, ejercidas de múltiples modos?

Antes de proseguir con estas cuestiones podría ser de utilidad recapitular la teoría del juicio propuesta en la *Crítica del Juicio*. La teoría kantiana es difícil y a veces confusa, pero su análisis del juicio estético es, a grandes trazos, como sigue: todos los seres humanos poseen dos facultades, la imaginación y el entendimiento. La facultad de la imaginación corresponde al sentido de la libertad; la del entendimiento, al sentido de la conformidad-a-la norma. Cuando nos representamos a nosotros mismos la forma de un objeto estético en lo que Kant llama un acto de «reflexión» (por oposición a la aprehensión inmediata del objeto), algunos rasgos formales de la representación motivan que estas dos facultades concuerden entre sí, y este acuerdo engendra, a su vez, una sensación de placer en el sujeto. Así, el juicio de gusto —en oposición al juicio de los sentidos— es «reflexionante», por-

que, mientras éste se refiere al sentimiento de placer o desplacer evocado en el sujeto, este placer o desplacer nace de una representación «de segundo orden» que no se limita a la experiencia del objeto en tanto que procura un placer inmediato, sino que más bien «re-flexiona», o retorna sobre, el objeto de nuestra experiencia. El placer en el que se basa el juicio estético es un placer mediado o de segundo orden, procedente de la reflexión; no es una gratificación inmediata. Dado que todos los sujetos humanos poseen ambas facultades cuya relación de armonía origina dicho placer, podemos, con razón, esperar que los demás sean capaces de imaginarse nuestra experiencia de una forma estética determinada, del mismo modo que podemos intentar proyectarnos en su experiencia. Esto no significa, por supuesto, que debamos esperar que ellos *quieran* efectivamente asentir a nuestro juicio; sólo quiere decir que *deberían* hacerlo si se liberaran de las influencias extrañas y realizaran el esfuerzo requerido para contemplar el objeto desde otros puntos de vista. Según Kant, no necesitamos enfrentarnos a juicios alternativos reales, ya que podemos reflexionar sobre puntos de vista alternativos potenciales si ejercitamos nuestra *imaginación*. Nos imaginamos a qué se parecerían las cosas vistas desde otras perspectivas sin la necesidad de confrontarnos realmente con ellas. Esto remite a la «mentalidad amplia», que fracasa cuando somos incapaces de liberarnos de «las limitaciones que dependen casualmente de nuestro juicio propio».[96] En otras palabras, el fracaso de la imaginación estética se explica por la inmersión en los «intereses empíricos», donde el juicio de los sentidos o la mera satisfacción aplastan el juicio de gusto.

96. Kant, I., *Crítica del Juicio*, § 40.

Podría objetarse que este planteamiento es excesivamente formal y que, en apariencia, se dirige sólo a una franja muy reducida de la experiencia estética (siendo más conveniente, por ejemplo, para la escultura y la pintura que para el teatro; para la poesía que para otros géneros literarios, como la novela; y para la fotografía más que para el cine), pero esta objeción desaparece cuando se considera el planteamiento a la luz de los *propósitos* que se asigna la «crítica» kantiana del juicio. A Kant le interesa indagar las condiciones de la *validez posible* de los juicios estéticos, y plantea la cuestión preguntándose: puesto que algunas veces hacemos juicios estéticos válidos ¿cómo es esto *posible*? A lo que responde: «Se solicita la aprobación de todos los demás, porque se tiene para ello un fundamento que es común a todos».[97] La determinación de este principio común requiere una investigación altamente formal de las facultades cognitivas del hombre (a pesar de que Kant no considera el gusto en sí como una facultad cognitiva, ya que no remite a lo que sabemos sino a lo que sentimos). Siempre que pueda mostrar *alguna* base al juicio compartido (aunque sea formal), asegurará un fundamento trascendental a la validez posible de los juicios de gusto. El hecho de que *algunos* de nuestros juicios operen de manera distinta no contradice ni es incompatible en modo alguno con el proyecto kantiano de justificar o legitimar las reivindicaciones del gusto.

En resumen: Kant ofrece un planteamiento extremadamente formalizado de la facultad de juzgar ya que no le interesan las características concretas de tal o cual juicio, sino más bien las condiciones universales de la validez posible de nuestros juicios. La idea de aplicar un planteamiento de es-

97. *Ibid.*, § 19.

te tipo a la política es algo curioso aunque no ininteligible. Los acontecimientos políticos son públicos, se manifiestan ante la mirada del espectador que los aprehende, y constituyen un ámbito de aparición idóneo para la reflexión. La política, interpretada fenomenológicamente, evoca a la vez la libertad de la imaginación y la conformidad-a-la-norma del entendimiento. Una teoría tan formal como ésta puede resultar insuficiente para conceptualizar el juicio político, pero, sin duda, proporciona un estímulo muy interesante para seguir pensando.

Consideremos ahora algunas de las dificultades. Primero: podríamos observar que, por una parte, el planteamiento kantiano no presta atención a los tipos de conocimiento implicados en el juicio y que, por otra, nunca determina las capacidades epistémicas que cualifican, en mayor o menor grado, a los hombres para juzgar; por ejemplo, la dimensión del juicio que se asocia con la noción de prudencia. En su análisis del juicio, Kant no atiende a cualidades como la experiencia, la madurez o la sagacidad, concebidas tradicionalmente como signos de la sabiduría práctica del hombre de acción. Kant excluyó de forma explícita la prudencia de la razón práctica, por razones profundamente ligadas a su filosofía moral. A pesar de que su filosofía moral y su filosofía política están en tensión desde muchos puntos de vista, traslada el rechazo de la prudencia a su pensamiento político y considera, como consecuencia, que la experiencia no tiene nada que ver con el juicio político, ya que la política no concierne a la felicidad empírica sino a los derechos autoevidentes e indiscutibles.[98] El filósofo concibe la prudencia co-

98. *Kant's Political Writings*, Reiss (comp.), págs. 70-71, 73, 80, 86, 105, 122 (trad. cast.: *Teoría y práctica*; *La paz perpetua*).

mo una de las reglas técnico-prácticas del arte y de la habilidad en general, como la habilidad de influir sobre los hombres y de subordinar su voluntad a la propia.[99] Así, la clasificó entre lo que denominó «imperativos hipotéticos»; por ejemplo, si deseo un cierto fin, la prudencia determina los medios instrumentales con que puedo alcanzarlo. En terminología kantiana, se trata de una capacidad cuasi-teorética, no genuinamente práctica, lo cual reduce la prudencia a una *technē* en el sentido aristotélico del término. *Prudentia*, recordemos, es el vocablo latino utilizado por Tomás de Aquino para la *phronēsis* de Aristóteles (que, a diferencia de la simple *technē*, comprende la dimensión plena de la deliberación ética y la determinación de los fines propiamente humanos). Por lo tanto, si se quiere examinar la validez de la teoría del juicio kantiana, se debe regresar al libro VI de la *Ética nicomáquea* de Aristóteles, origen del término prudencia, o *phronēsis*. Traducida por lo general como «sabiduría práctica», la *phronēsis* es la pieza central del libro VI y en torno a ella gravitan el resto de conceptos sometidos a discusión: *epistēmē*, *technē*, *nous*, *sophía*, *epistēmē* política, deliberación, entendimiento, juicio, *aretē*. Todos se relacionan con ella, por comparación u oposición.

La confrontación entre Aristóteles y Kant plantea preguntas muy importantes. En primer lugar: ¿detenta el espectador el monopolio del juicio, o también el actor político ejerce una facultad de juzgar? Si éste es el caso, ¿cómo se reparte la carga del juicio entre el actor y el espectador? En segundo lugar: ¿es el desinterés el criterio decisivo del juicio o éste necesita igualmente de otros criterios, como la pruden-

99. Kant, I., *Crítica del Juicio*, «Introducción», sección I, pág. 70; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, pág. 161 y sigs.

cia? Esto enlaza con la cuestión de la teleología (en sentido aristotélico, no kantiano) y la relación entre el juicio estético y el juicio teleológico. Kant, como se ha visto, considera que el juicio estético es puramente contemplativo, separado de todo interés práctico. Por lo tanto, un juicio de gusto debe abstenerse de considerar los *fines*; el juicio estético no debe referirse a la teleología. Pero ¿pueden abstraerse los juicios *políticos* de los fines prácticos? ¿Es coherente una concepción estrictamente no teleológica del juicio político? Ello, a su vez, origina nuevas cuestiones; por ejemplo, ¿qué lugar ocupa la retórica en el seno del juicio político? ¿Están necesariamente en relación? Al expulsar la teleología de los juicios de gusto, Kant condena la retórica, dado que ésta corrompe la estética para conseguir los fines.[100] Pero si la persecución de los fines es inseparable, e incluso constitutiva, del juicio político, al contrario que el juicio estético, ¿no mantiene también la retórica una relación constitutiva con el juicio político? Algunas de las reflexiones más importantes de Aristóteles sobre el juicio político se hallan en su tratado *La retórica*. Nos encontramos nuevamente ante preguntas sobre la validez de la teoría kantiana.

Asimismo, Kant excluye del gusto lo que denomina «intereses empíricos», como las inclinaciones sociales y las pasiones. Ofrece el ejemplo de los «encantos», valorados por su atractivo social.[101] Para Kant, los encantos no están sujetos al juicio estético, que debe ser *a priori,* puramente formal, y no un producto de la mera sensación. El objeto estético debe apreciarse por su forma, dejando a un lado los sentimientos de amor o simpatía que pueda suscitar. Del

100. Véase *Crítica del Juicio*, § 53.
101. *Ibid.*, §§ 13-14.

mismo modo, apelar al juicio de los semejantes es, en el planteamiento kantiano, un requisito puramente formal que no tiene nada que ver con una relación sustantiva de comunidad (de ahí su reiterada afirmación de que el juicio se ejerce *a priori*).[102] Al juzgar la configuración de las formas que un objeto estético ofrece a la reflexión mental, reivindico la aprobación de la humanidad como tal (considerada como una comunidad juzgadora formal),[103] y no de una sociedad particular. Las necesidades concretas, los propósitos y los fines particulares de mi propia comunidad son tan poco relevantes para el juicio como los de cualquier otra. Hans-Georg Gadamer, en su crítica de la estética kantiana, planteó este grupo de problemas de forma muy clara. En la primera parte de *Verdad y método** declara que Kant «despolitiza» la idea de *sensus communis*, que originariamente tenía importantes connotaciones políticas y morales. Según Gadamer, la noción kantiana del juicio, formal y restringida, vacía la antigua concepción, de raíz romana, de la plenitud de su contenido social y moral. Por así decirlo, Kant despoja al «sentido común» de la riqueza de su significado *romano*. Gadamer se refiere a Vico, Shaftesbury y, por descontado, a Aristóteles como modelos contrapuestos a Kant. Desde el punto de vis-

102. *Ibid.*, §§ 12, 40-41. Arendt nunca considera en serio la fuerza que debe atribuirse a este *a priori*, ni afronta verdaderamente el problema de la naturaleza de la comunidad que juzga, a la que se supone que apelamos (*a priori*). Arendt insiste en traducir el *allgemein* kantiano como «general» antes que como «universal» (véase «Conferencias sobre Kant», n. 155, pág. 132); pero esto no quiere decir que relacionemos nuestro juicio con una comunidad humana determinada, con todas las particularidades que ello entrañaría.

103. Kant, I., *Crítica del Juicio*, § 40; por así decirlo, sopesamos nuestro juicio con «la razón total humana» (*die gesammte Menschenvernunft*).

* Gadamer, H. G., *Wahrheit und Methode* (trad. cast.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, págs. 61-74). *(N. de la t.)*

ta aristotélico, que es el de Gadamer, Kant «intelectualiza» el *sensus communis*; «estetitiza» la facultad del gusto, entendida con anterioridad como una facultad social y moral; circunscribe y delimita muy estrechamente el alcance de estos conceptos, incluido el del juicio y, por lo general, los separa de cualquier relación comunitaria. De este modo, quien quiera indagar otras fuentes para una teoría del juicio político, encontrará una vía muy prometedora en la filosofía de Gadamer: la teoría del juicio hermenéutica que evita a Kant y recurre a la ética de Aristóteles.

Como se ha visto, Arendt afirma de forma bastante categórica que juzgar no es una facultad de conocimiento.[104] Esto nos lleva a indagar si el juicio reflexionante es rigurosamente no cognitivo o si inevitablemente pretende la verdad. A diferencia de las teorías del juicio derivadas de Aristóteles, una teoría del juicio político kantiana no permite hablar de conocimiento político ni de sabiduría política. El problema, al excluir el conocimiento del juicio político, es que no podemos hablar de juicio «mal informado» ni distinguir las aptitudes diferenciadas del conocimiento, de modo que algunas personas puedan ser reconocidas como más cualificadas para juzgar que otras. Este punto puede desarrollarse a partir de la objeción que Jürgen Habermas dirige a Arendt en la bien argumentada crítica recogida en «Hannah Arendt's Communications Concept of Power»:

> Para Hannah Arendt entre conocimiento y opinión se abre un abismo que no puede ser salvado por medio de argumentos.

104. En la negación del estatuto cognitivo del juicio reflexionante, Arendt sigue muy de cerca a Kant, *Crítica del Juicio*, §§ 1, n. 38: «El juicio de gusto no es un juicio de conocimiento».

Se aferra a la distinción clásica entre teoría y práctica; la práctica se apoya en opiniones y en convicciones, que, estrictamente hablando, no son susceptibles de verdad [...]. Es, pues, un concepto hoy superado de saber teórico, basado en perspectivas y certidumbres últimas, lo que impide a Hannah Arendt concebir el proceso por el que se alcanza el acuerdo sobre cuestiones prácticas como un discurso racional.[105]*

Habermas sostiene que cuando Arendt rechaza introducir el discurso práctico en el ámbito del discurso racional niega su rango cognitivo y establece una separación entre conocimiento y juicio práctico. Arendt, por su parte, afirma que proporcionar una base cognitiva a las creencias políticas (como pretende Habermas) haría peligrar la integridad de la opinión. Sin embargo, no está claro cómo se puede dar sentido a las opiniones sin que ello implique *alguna* pretensión de conocimiento (y por lo tanto, alguna pretensión de una verdad susceptible de ser rectificada) ni por qué deberían tomarse en serio las opiniones que no pretenden la verdad (o que, como mínimo, no reclaman *más* verdad que otras opiniones alternativas disponibles). Parecería que *todos* los juicios humanos, incluidos los estéticos (y desde luego los políticos), poseen una dimensión cognitiva necesaria. La rígida dicotomía entre lo cognitivo y lo no cognitivo, que excluye la dimensión cognitiva de los juicios estéticos, olvida que el elemento «reflexionante» pertenece también a los juicios de

105. Habermas, J., «Hannah Arendt's Communications Concept of Power», *Social Research*, nº 44, 1977, págs. 22-23.

* El texto publicado originalmente en alemán se recoge, con alguna variación, en Habermas, J., «El concepto de poder de Hannah Arendt», *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975, 3ª ed. ampliada 1982, págs. 221-222. *(N. de la t.)*

conocimiento (los elementos de discernimiento o de «juicio» en sentido reflexionante requeridos para los juicios de conocimiento problemáticos); y parece olvidar asimismo hasta qué punto, por ejemplo, los juicios estéticos se basan en las distinciones y en los puntos de vista cognitivos (como, por ejemplo, cuando la apreciación de una pintura es reforzada por nuestro *conocimiento* de su pertenencia a un determinado período).

Kant, como hemos visto, ofrece un planteamiento extremadamente formal del juicio. Esto es admisible en la medida en que se busca una deducción trascendental de la facultad del gusto. Pero al llegar a cierto punto hay que preguntarse: ¿qué hace que, en el *contenido* de los fines y los propósitos de los actores políticos o de los agentes históricos, este conjunto de apariciones políticas sea más digno de atención que otro?, ¿qué es aquello que, en el contenido de un juicio dado, hace del mismo un juicio informado, fidedigno y experto, al contrario de los juicios que carecen de estos atributos?,[106] ¿qué caracteriza, concretamente, a un individuo como alguien capaz de discernimiento o conocimiento en sus juicios —si se dejan aparte las condiciones *formales* de desinterés y de libertad frente a las influencias extrañas o las obligaciones heterónomas?, ¿cuáles son las condiciones *concretas* que permiten reconocer la sabiduría y la experiencia del sujeto que juzga y la pertinencia del objeto del juicio? Si no se plantean cuestiones de este tipo, el intento de trasformar una teoría del juicio tan formal como la kantiana en una

106. Kant examina estos problemas en su *Antropología*, §§ 42-44. Quizás un intento por aplicar el concepto kantiano de gusto a la política sacaría más provecho de las intuiciones de la «antropología pragmática» de Kant, donde se encuentra una exposición del gusto bastante diferente de la elaborada en la tercera *Crítica*. Véase *Antropología*, §§ 67-71.

teoría del juicio político corre el riesgo de convertir la genuina apreciación de las apariencias políticas *qua* apariencias en una esteticización gratuita de la política. En este punto crucial Arendt habría hecho bien en consultar a Aristóteles, quien situó resueltamente el juicio en el contexto de los fines y de los propósitos determinados de la deliberación política, la retórica y la comunidad.

Tomar a Kant como fuente para elaborar una teoría del juicio político plantea, como se ha visto, varios problemas. Sin embargo, a juzgar por sus últimos pensamientos, esto no es lo que Arendt busca realmente en Kant. Su objetivo ya no es el de una teoría del juicio *político*, en la medida en que, según ella, no existe más que *una* facultad de juzgar, unitaria e indivisible, presente en distintas circunstancias: en el veredicto de un crítico de arte, de un observador histórico, en la sentencia trágica de un narrador de historias o de un poeta. Y la variedad de las circunstancias no afecta de modo relevante al carácter de la facultad en cuestión. Por lo tanto, no existe una facultad distinta que pueda identificarse, de modo singular, como juicio *político*; sólo existe la capacidad ordinaria de juicio que, ahora, se dirige a los acontecimientos políticos (o como diría Arendt, al aparecer político). Esta evolución muestra una profunda tensión entre las primeras reflexiones arendtianas sobre el juicio (expuestas en «La crisis en la cultura», «Verdad y política», y en otros textos) y lo que parece emerger de su, aparentemente, posición definitiva. En sus primeras consideraciones el lector se encuentra con los análisis de la relación del juicio con «el pensamiento representativo» y la opinión, que permiten suponer que el juicio es una facultad ejercida por los actores en la deliberación y la acción políticas. (Esto, según parece, habría llevado originalmente a Arendt a afirmar que el juicio era «la más

política de las capacidades mentales del hombre», «una de las aptitudes fundamentales del hombre como ser político», la facultad política por excelencia.) Pero tal postura se niega de modo implícito en su planteamiento tardío. Ya hemos señalado que en «¿Qué es la libertad?» Arendt alinea el juicio con el intelecto o el conocimiento, en oposición a su negación definitiva de que el juicio sea una facultad intelectual, una facultad de conocimiento en general. En unas conferencias inéditas pronunciadas en 1965 y 1966, adopta una posición diametralmente opuesta: define el juicio como una cualidad de la voluntad (identificada con el *liberum arbitrium*, la «cualidad de arbitrio» de la voluntad). En otro contexto irá más lejos al afirmar que «es como mínimo una cuestión abierta saber si se debe decir de esta facultad de juzgar, una de las más misteriosas del espíritu humano, que es la voluntad o la razón, *o quizás una tercera capacidad mental*».[107] Se observa, pues, que Arendt sólo llegó de forma progresiva a considerar el juicio como una actividad mental separada, distinta a la vez del intelecto y la voluntad; y con el tiempo, cuando ya había asimilado esta cuestión, reformuló por completo la verdadera relación entre el juicio y la política, entre «la vida del espíritu» y «el mundo de las apariencias».

La cuestión es saber si (y hasta qué punto) el juicio participa en la *vita activa* o si se limita, en tanto que actividad mental, a la *vita contemplativa*, esfera de la vida humana que Arendt concebía, por definición, como solitaria y retirada del mundo y de los demás hombres. Finalmente, resolvió esta incertidumbre fundamental sobre el lugar en el que el jui-

107. «Some Questions of Moral Philosophy», cuarta conferencia (Hannah Arendt Papers Library of Congress, container 40, págs. 024642, 024645). La frase en cursiva es una adición manuscrita a la conferencia mecanografiada.

cio concuerda con la perspectiva de conjunto al negar algunas de sus propias concepciones relativas al juicio. Por un lado, tuvo la tentación de integrar el juicio en la *vita activa*, al concebirla como una función del pensamiento representativo y de la mentalidad amplia de los actores políticos, quienes intercambian opiniones en público mientras deliberan. Por otro, quiso hacer hincapié en la dimensión contemplativa y desinteresada del juicio, que actúa retrospectivamente, como juicio estético. En esta segunda acepción el juicio se sitúa de manera exclusiva en el ámbito de la vida del espíritu. Arendt abolirá la tensión al optar de forma definitiva por la segunda concepción. Esta solución ofrece coherencia a la larga, pero se trata de una coherencia tensa que se obtiene al precio de eliminar cualquier referencia a la *vita activa*. El único momento en que el ejercicio del juicio adquiere alguna eficacia práctica, alguna pertinencia práctica, es en tiempos de crisis o en situaciones críticas: el juicio, «en los raros momentos en que se ha alcanzado un punto crítico, puede prevenir catástrofes, al menos para mí». Salvo estos «raros momentos», el juicio se relaciona sólo con la vida del espíritu, con la comunión del espíritu consigo mismo en la reflexión solitaria.

El juicio está entonces preso en la tensión entre la *vita activa* y la *vita contemplativa* (un dualismo que recorre toda la obra arendtiana). Arendt trata de superar esta tensión situando el juicio en el centro de la vida del espíritu. Sin embargo, sigue siendo la facultad mental que más se acerca a la actividad del hombre en el mundo (y a los tres poderes del espíritu), y es el juicio el que mantiene los vínculos más estrechos con tal actividad. Al adherirse a la firme disyunción entre actividades mentales y mundanas, Arendt se vio obligada a expulsar el juicio del mundo de la *vita activa*, con el

que guarda una afinidad natural. El resultado es que su reflexión más sistemática sobre la naturaleza del juicio se traduce en una concepción del mismo más estrecha (y quizá menos rica).[108]

Volvemos aquí a nuestro punto de partida y nos preguntamos otra vez: ¿es Kant la única fuente en esta materia?, ¿descubrió Kant «una facultad humana completamente nueva»,[109] desconocida con anterioridad? La respuesta es no, a menos que se interprete la facultad de juzgar de forma tan limitada que deba admitirse la existencia de un pensador capaz de formular una teoría del juicio idéntica a la kantiana como si la hubiese conocido *ante litteram*. Algunas veces, sin embargo, Arendt está dispuesta a reconocer que Kant no posee un monopolio exclusivo en este ámbito. En «La crisis en la cultura» observa que el reconocimiento del juicio como facultad política fundamental del hombre se apoya en «estos criterios que son casi tan viejos como la experiencia política articulada. Los griegos llamaron *phronēsis*, discernimiento, a esta capacidad, y la consideraron la principal virtud o la excelencia del hombre de Estado, a diferencia de la sabiduría del filósofo». En la nota 14, que acompaña este texto, comenta: «Aristóteles, al enfrentar deliberadamente la capacidad de discernimiento del hombre de Estado y la sabiduría del filósofo (*Ética nicomáquea*, VI), es probable que, como lo hizo tantas veces en sus escritos políticos, siguiera la opinión pública de la *polis* ateniense».[110] Si Arendt está dis-

108. En su artículo «Hannah Arendt's Communications Concept of Power» (pág. 24), Jürgen Habermas concluye que Arendt «se retira» de su «propia concepción de una praxis fundada en la racionalidad del juicio político».

109. «Conferencias sobre Kant», pág. 28.

110. Arendt, H. «La crisis de la cultura: su significado político y social», *Entre el pasado y el futuro*, pág. 233.

puesta a reconocer que Aristóteles ofrece otra vía de acceso a la teoría del juicio, nuestra pregunta se torna, pues, más pertinente. Debemos interrogarnos por qué se inspiraba exclusivamente en Kant cuando trataba de explorar el tema del juicio (suponiendo que no pueda pensarse lo contrario, es decir, que su constante atención por Kant la había llevado inicialmente a interesarse por el juicio; algo que, por supuesto, es bastante posible).

Quien esté familiarizado con el trabajo de Arendt sabrá apreciar la profunda influencia que Kant ejerció sobre su pensamiento. No sólo le inspiró su trabajo teórico acerca del juicio, sino que dio forma a su concepción de lo público y, en este sentido, es su único y verdadero precursor. Para comprender cómo Arendt pudo ver una anticipación de su propia concepción de la política en los escritos kantianos sobre el juicio, debemos recordar que, para ella, la política es un modo de juzgar las apariencias y no los propósitos. Por esta razón puede equiparar el juicio político con el juicio estético. Así, no es casual que se oriente hacia la estética para encontrar en la misma un modelo de juicio político; ya había admitido la existencia de una afinidad entre la política y la estética, dado que ambas se interesan por el mundo de las apariencias. Y, como escribió: «En la obra de ningún otro filósofo ha desempeñado un papel tan crucial y decisivo el concepto de apariencia [...] como en la de Kant».[111] De ello se sigue, para Arendt, que también Kant poseía una conciencia única de la esencia de lo político.

En una versión previa de las conferencias de Kant (1964), Arendt admitía que, a causa de los viejos prejuicios según los cuales la política concernía al gobierno, o el dominio al

111. Arendt, H., *La vida del espíritu*, pág. 64.

interés, la instrumentalidad, etc., Kant no se dio cuenta de que la *Crítica del Juicio* pertenecía a la filosofía política. Sin embargo, cuando uno se interesa por el juicio, sostiene Arendt, se libera de los viejos prejuicios acerca de la política: «Se trata de una forma de estar juntos [el juicio compartido, la comunidad de gusto] donde nadie gobierna y nadie obedece. Donde las personas se persuaden unas a otras». Y prosigue: «Esto no significa negar que el interés, el poder y el gobierno [...] sean conceptos políticos importantes e incluso centrales. [...] La cuestión es: ¿son conceptos fundamentales o derivan de la vida-en-común que proviene de una fuente diferente? (Compañía-Acción)».[112]

Arendt piensa que hay más probabilidades de alcanzar esa otra fuente si nos remitimos a un trabajo cuyo tema explícito es la «apariencia *qua* apariencia», en vez de concentrarnos en las obras que constituyen la tradición establecida de la filosofía política:

> La *Crítica del Juicio* es el único de los grandes escritos de Kant donde el punto de partida es el mundo, así como los sentidos y las capacidades que hacen a los hombres (en plural) adecuados para habitarlo. Esto, quizá, no es todavía filosofía política, pero sí es ciertamente su condición *sine qua non*. Si pudiera encontrarse que, entre las capacidades, los intercambios recíprocos y las relaciones entre los hombres unidos entre sí por la posesión común de un mundo (la tierra), existe un principio *a priori*, entonces se probaría que el hombre es esencialmente un ser político.[113]

112. Curso impartido en Chicago sobre «Kant's Political Philosophy», otoño de 1964 (Hannah Arendt Papers, Library of Congress, container 41, pág. 032272).

113. *Ibid.*, pág. 032259.

Hagamos ahora una pausa en nuestro análisis y examinemos la objeción más obvia que puede plantearse al proyecto arendtiano, si bien no es preciso que nos detengamos demasiado en ello; la cuestión es determinar si Arendt se toma libertades indebidas con los textos kantianos. No puede negarse que maneja la obra de Kant con gran libertad, utilizando los escritos del filósofo de acuerdo con sus propios fines. Por ejemplo, hay muy pocas referencias a la *Crítica de la razón práctica* en las conferencias que pretenden explicar la filosofía política kantiana.[114] En uno de sus primeros textos Arendt llegó a decir que se puede «ver a partir de todos sus escritos políticos que, para Kant, el tema del "juicio" tenía más peso que el de la "razón práctica"».[115] Los escritos kantianos sobre la historia son tratados con libertad análoga y Arendt incluso sugiere que Kant se divertía —ni más ni menos— con su filosofía de la historia.[116] Desde luego, esta libertad con la obra escrita de Kant es en cierto modo deliberada, puesto que es el mismo hecho de que el filósofo no hubiese escrito una filosofía política estructurada lo que justifica, a los ojos de Arendt, su trabajo de reconstrucción. Arendt piensa que Kant había rechazado desarrollar del todo la filosofía política latente en la *Crítica del Juicio*, y ella pretende actualizar sus potencialidades. Al degradar la importancia de sus escritos políticos *reales* (a favor de la filo-

114. Véase *La vida del espíritu*, pág. 87, n. 83: «Mis reservas más importantes respecto de la filosofía kantiana recaen precisamente en su filosofía moral, es decir, en la *Crítica de la razón práctica*». Arendt no indaga las conexiones entre la segunda crítica y la tercera, ni discute la posibilidad de que las debilidades de su filosofía moral se reproduzcan en su estética y en su filosofía política.

115. Arendt, H., «Freedom and Politics», en *Freedom and Serfdom*, Hunold (comp.), pág. 207.

116. «Conferencias sobre Kant», pág. 22.

sofía política que no había escrito), es posible que Arendt subestimara la importancia de la filosofía política que Kant *había* escrito. En efecto, la versión kantiana del liberalismo goza hoy en día de un interés creciente entre los filósofos políticos liberales (John Rawls y Ronald Dworkin son dos ejemplos notables). Sin embargo, al ponderar esta objeción no debemos olvidar que Arendt, más interesada en la apropiación filosófica que en la fidelidad erudita, sabe que interpreta a Kant de manera muy libre.[117] Está dispuesta a admitir que lo que le interesa no es su filosofía política *real* sino la filosofía política que él *habría podido* escribir si hubiera desarrollado de modo sistemático *algunas* de sus ideas.[118] No hay nada intrínsecamente censurable en este procedimiento desde el momento en que se comprende que la intención no es sólo exegética. Como Heidegger refiere en su propio trabajo sobre Kant: «Un diálogo de pensamientos entre pensadores [...] a diferencia de los métodos propios de la filología histórica, se halla bajo muy diversas leyes».[119]

Si se me ha seguido hasta aquí, se comprenderá mejor por qué Arendt se volvió espontáneamente hacia Kant en busca de consejo sobre la cuestión del juicio. Pero otra razón, quizá más sutil, podría explicar por qué Kant ejerció tal dominio sobre el pensamiento arendtiano del juicio. La clave nos la proporciona el único pasaje de *La condición humana* que se refiere a la facultad de juzgar:

117. *Ibid.* págs. 63, 67.
118. *Ibid.* págs. 26, 43.
119. Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik* (trad. cast.: *Kant y el problema de la metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954 [1986], pág. 10).

Donde el orgullo humano sigue intacto, se toma la tragedia más que la absurdidad como contraste de la existencia humana. Su mayor representante es Kant, para quien la espontaneidad del actuar, y las concomitantes facultades de la razón práctica, incluyendo la fuerza del juicio, siguen siendo las sobresalientes cualidades del hombre, aunque su acción caiga en el determinismo de las leyes naturales y su juicio no pueda penetrar el secreto de la realidad absoluta.[120]

El juicio humano tiende a ser un juicio trágico; se enfrenta sin cesar a una realidad que nunca puede dominar del todo y con la que, sin embargo, debe reconciliarse. Arendt encuentra en Kant una expresión única de lo trágico asociada al juicio. Esto nos ayuda a comprender por qué la imagen del espectador es tan esencial y por qué la carga del juicio recae completamente sobre el espectador que juzga. En la historia, como en el teatro, sólo el juicio retrospectivo puede reconciliar a los hombres con lo trágico:

Con Aristóteles, podemos ver que la función política del poeta es la concreción de una catarsis, una limpieza o purga de todas las emociones que podrían apartar al hombre de la acción. La función política del narrador —historiador o novelista— es enseñar la aceptación de las cosas tal y como son. De esta aceptación, que también puede llamarse veracidad, nace la facultad de juzgar [...].[121]

120. Arendt, H., *La condición humana*, pág. 274, n. 75.

121. Arendt, H., «Verdad y política», *Entre el pasado y el futuro*, págs. 275-276. Véase también «Isak Dinesen 1885-1963», *Men in Dark Times*, Londres, Cape, 1970 (trad. cast.: *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990, págs. 92-93).

El juicio político proporciona a los hombres un sentido de la esperanza que los ayuda a sostener su acción cuando se encuentran ante barreras trágicas. Sólo el espectador de la historia puede ofrecer tal esperanza.[122] (Éste es, de hecho, el mensaje principal de los escritos explícitamente políticos de Kant.) Y si el interés por el juicio lleva a tomar conciencia de los imperativos trágicos, quizá sólo un pensador con una apreciación plena de tales realidades trágicas (no olvidemos que Kant la tenía) podría penetrar, y aprehender en términos teoréticos, la esencia del juicio.

Para Arendt el acto de juzgar representa la culminación de la actividad tripartita del espíritu porque, por una parte, mantiene el contacto con «el mundo de las apariencias», propio de la «voluntad» y, por otra, cumple con la búsqueda del sentido que anima al «pensamiento». De ese modo, está de acuerdo con Pitágoras sobre el hecho de que en los juegos de la vida «los mejores vienen en calidad de espectadores».[123] Se distancia sin embargo de Pitágoras al no querer considerar que la búsqueda de verdad de los filósofos es lo que corresponde a este espectador. Para ella, la función contemplativa del espectador que juzga suplanta la desacreditada función contemplativa del filósofo o del metafísico.[124] La vida del espíritu no logra su última realización, como entre los antiguos, en la visión de conjunto de la metafísica, sino

122. Sobre el tema de la esperanza, véase «Conferencias sobre Kant», págs. 90, 97, 103 y 107.

123. Diógenes Laercio, *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*, VIII, 8. Este pasaje, empleado como epígrafe de la séptima sección de este ensayo, aparece citado en *La vida del espíritu*, pág. 115, y en «Conferencias sobre Kant», pág. 104. Arendt también lo menciona en la transcripción del debate «Arendt sobre Arendt», *De la historia a la acción*, pág. 141.

124. Arendt, H., *La vida del espíritu*, págs. 230-231.

en el placer desinteresado del historiador, del poeta o del narrador que juzgan.

9. Otros pensamientos: Arendt y Nietzsche sobre «este portón, Instante»

> *El juicio de la noche.*— El que reflexione sobre la labor del día o de su vida cuando ha llegado al fin y se encuentra fatigado, se entrega, por lo general, a meditaciones melancólicas, pero no hay que achacarlo al día ni a la vida, sino a la fatiga. En mitad del trabajo fecundo no tenemos tiempo generalmente de juzgar la vida, y menos todavía en medio del placer; pero si por ventura nos paramos a hacerlo, no damos la razón al que espera el séptimo día y el descanso para encontrar bueno todo lo que existe; ha dejado pasar el momento mejor.
>
> Nietzsche, *Aurora*, nº 317*

La misma estructura de pensamiento anima la concepción arendtiana del juicio y la idea nietzscheana del eterno retorno. Puede decirse que ambas surgen de lo que podría denominarse una misma experiencia de pensamiento. Imagínese un instante completamente aislado de los demás, que «contiene en sí mismo todos sus posibles significados, sin referencia a otros, *sin vínculos* [...]»,[125] un instante de la más intensa importancia existencial. ¿Cómo puede *ese* momento, por sí solo, sustentar el sentido de toda una existencia? Para Nietzsche, este enraizamiento ontológico se realiza gracias a la anticipación del eterno retorno. Para Arendt, gracias a la mirada retrospectiva del juicio histórico.

* Nietzsche, F., *Aurora*, Barcelona, José J. de Olañeta editor, 1978. *(N. de la t.)*

125. «Conferencias sobre Kant», pág. 142.

Ambos pensamientos se basan sobre todo en la observación de que el problema del significado y el del tiempo poseen un límite común, de que la garantía del auténtico sentido del significado reposa en la posibilidad de superar, de un modo u otro, la tiranía del tiempo. (Ésta es la razón por la que el problema de la dimensión temporal de las facultades mentales tiene tanta importancia en *La vida del espíritu.*) El significado debe trascender el tiempo; debe protegerse de los estragos del flujo temporal. Si el pasado no puede recobrarse (en un acto de juicio) o si está ausente la promesa de su eterno retorno, toda vida humana se torna carente de sentido y finalidad. Sin el soporte ontológico para que el instante resista el flujo del tiempo, la vida humana es: «Como una hoja al viento, como una pelota del absurdo, del "sin-sentido"».[126]

En su primera obra, *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche planteó un problema que le preocuparía toda su vida y cuya solución última sería la idea del eterno retorno. Arendt también trató de resolver este problema constantemente; lo cual determinó su reflexión sobre la acción política, como puede observarse en *La condición humana*. La solución residía para ella en la idea de «juicio». El problema consistía en cómo afrontar el desafío de Sileno en el *Edipo en Colono* de Sófocles: «El no haber nacido triunfa sobre cualquier razón. Pero ya que se ha venido a la luz lo que en segundo lugar es mejor, con mucho, es volver cuanto antes allí de donde se viene»; desafío evocado al final del libro de Arendt *Sobre la revolución* (así como en las «Conferencias sobre Kant»).[127]

126. Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (trad. cast.: *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1972 [1983], pág. 185).

127. Sófocles, *Edipo en Colono*, 1224-1226; Nietzsche, F., *Die Geburt der Tragödie* (trad. cast.: *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, pág. 52). Véase también «Conferencias sobre Kant», pág. 49.

La primera solución arendtiana se basaba, como se ha visto, en el concepto de acción política. Tal y como indica en la última frase de *Sobre la revolución*: «Era la *polis*, el espacio donde se manifiestan los actos libres y las palabras del hombre, la que podía dar esplendor a la vida»; es decir, «lo que hacía posible que los hombres corrientes, jóvenes y viejos, pudieran soportar la carga de la vida».[128] En sus obras posteriores emerge una solución distinta aunque afín. El actor político no puede por sí solo producir sentido; el actor necesita un espectador, y de ahí deriva la necesidad del juicio. La acción política no puede sostener ella sola el instante contra el tiempo fugaz; necesita del juicio del espectador desinteresado, el cual reflexiona retrospectivamente sobre lo que el actor ha hecho, sobre las «grandes palabras y actos» del pasado. Ésta es la perspectiva desde la que Arendt interpreta a Goethe: «Naturaleza, [estaría delante de ti] como hombre sólo, y valdría entonces la pena ser un hombre».

El aforismo en el que Nietzsche introduce por primera vez la idea del eterno retorno lleva por título «La carga más pesada»:

> Vamos a suponer que cierto día o cierta noche un demonio se introdujera furtivamente en la soledad más profunda y te dijera: «Esta vida, tal como tú la vives y la has vivido, tendrás que vivirla todavía una vez y aún innumerables veces; y se repetirá cada dolor, cada placer y cada pensamiento, cada suspiro y todo lo indeciblemente grande y pequeño de tu vida. Además todo se repetirá en el mismo orden y sucesión [...] y hasta esta araña, y este claro de luna entre los árboles y lo mismo este instante y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia se dará la vuelta siempre de nuevo, y tú con él, ¡corpúsculo de polvo!»

128. Arendt, H., *Sobre la revolución*, pág. 291.

¿No te echarías al suelo, rechinarías los dientes y maldecirías al demonio que así te hablase? O puede que hayas tenido alguna vez la vivencia de un instante prodigioso en el que responderías: «¡Tú eres un dios y nunca oí nada más divino!». Si aquel pensamiento llegase a apoderarse de ti, te transformaría como tú eres y acaso te aplastaría. En todo tu obrar, a cada cosa y a cada paso, se impondría como la carga más pesada la pregunta: «¿Quieres que se repita esto otra vez y aún innumerables veces?». O, *¿cómo tendrías tú que ser bueno para ti mismo y para la vida, no aspirando a nada más* que a confirmar y sellar esto mismo eternamente?[129]

Para Nietzsche la pregunta decisiva es saber si se está preparado para vivir de nuevo la vida exactamente como se ha vivido y revivirla, además, innumerables veces. (Kant plantea exactamente la misma pregunta: evaluada en términos de felicidad, el valor de la vida es «menos que nada, pues ¿quién querría entrar de nuevo en la vida bajo las mismas condiciones?».)[130] La respuesta kantiana es que la conciencia de la propia dignidad como portadores de la ley moral redime de una existencia que, de otro modo, sería insoportable; es inútil decir que Nietzsche dará una respuesta muy distinta. La idea del eterno retorno plantea la cuestión en su forma más abrupta, dramatizándola, por así decirlo. Es evidente que el éxito de la vida no redime de la existencia desde el punto de vista de esta pregunta. Si cada instante debe ser revivido innumerables veces, la única forma de resistirlo es abrazando la eternidad del instante mismo. Si el instante

129. Nietzsche, F., *Die fröhliche Wissenschaft*, lib. IV, n.° 341 (trad. cast.: *La gaya ciencia*, Madrid, Espasa-Calpe, 2000).

130. Kant, I., *Crítica del Juicio*, § 83, n. Véase «Conferencias sobre Kant», pág. 52.

es incapaz de justificarse a sí mismo de modo absoluto, es imposible desear revivirlo eternamente refiriéndolo a lo que sucederá en *otro* momento de la existencia. El fin, la meta, el *telos*, dejan de tener importancia a la hora de evaluar la existencia humana; el eterno retorno constriñe al instante a responder de sí mismo.

Podría pensarse que lo que está en juego en la idea nietzscheana del eterno retorno no es el instante sino el tiempo en su totalidad, «en el mismo orden y sucesión», pero esto sería un malentendido, dado que al afirmar el *instante* se afirma a la vez la totalidad del tiempo. Lo que permite llevar «la carga más pesada» es la experiencia de «un instante prodigioso». (Esta distinción corresponde a la oposición arendtiana entre la *Weltgeschichte* hegeliana como *Weltgericht* y la *autonomía* kantiana del juicio humano.) Esto se aclara en la exposición del eterno retorno contenida en *Así habló Zaratustra*:

> ¡Mira [...] este instante! Desde este portón llamado Instante corre *hacia atrás* una calle larga, eterna: a nuestras espaldas yace una eternidad.
>
> Cada una de las cosas que *pueden* correr, ¿no tendrá que haber recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas que *pueden* ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez?
>
> Y si todo ha existido ya: ¿qué piensas tú, enano, de este instante? ¿No tendrá también este portón que — haber existido ya?
>
> ¿Y no están todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que este instante arrastra tras sí *todas* las cosas venideras? *¿Por tanto* — incluso a sí mismo?
>
> Pues cada una de las cosas que *pueden* correr: ¡también por esa larga calle *hacia delante* — *tiene que* volver a correr una vez más!—

Y esa araña que se arrastra con lentitud a la luz de la luna, y esa misma luz de la luna, y yo y tú, cuchicheando ambos junto a este portón, cuchicheando de cosas eternas — ¿no tenemos todos nosotros que haber existido ya? — y venir de nuevo y correr por aquella otra calle, hacia delante, delante de nosotros, por esa larga, horrenda calle — ¿no tenemos que retornar eternamente?[131]

Nietzsche ve aquí «todas las cosas anudadas con fuerza» de modo que el instante no es nada «sin vínculos, por así decirlo» con los otros instantes. Sin embargo, por otra parte, la afirmación sólo es posible si se apoya en el instante:

¡Mira este portón! ¡Enano! [...] tiene dos caras. Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta su final.

Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia adelante — es otra eternidad.

Se contraponen esos caminos: chocan derechamente de cabeza: — y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: «Instante».

Pero si alguien recorriese uno de ellos — cada vez y cada vez más lejos: ¿crees tú, enano, que esos caminos se contradicen eternamente?[132]

Este pasaje recuerda la parábola de Kafka, incluida en el conjunto de aforismos titulado «Él»,* sobre la que Arendt insiste en «El Pensamiento». (Arendt menciona «De la visión y del enigma» de Nietzsche cuando se refiere a Kafka

131. Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (trad. cast.: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1972 [1980], tercera parte: «De la visión y del enigma», págs. 226-227).

132. *Ibid.*, págs. 225-226.

* Kafka, F., *Obras completas*, Barcelona, Planeta/Emecé, 1972. *(N. de la t.)*

en el capítulo 20 de «El Pensamiento». Cita también el comentario de Heidegger sobre Nietzsche, según el cual la eternidad *es* en el instante porque sólo existe el choque de las dos eternidades para el hombre del portón, para aquel que *sea él mismo* el instante.[133] No es fortuito que Arendt se refiera a este pasaje del *Zaratustra* en el último capítulo de «El Pensamiento» ya que el problema que aborda en *La vida del espíritu* reproduce la cuestión que indujo a Nietzsche a formular la idea del eterno retorno.) Del mismo modo que en la exposición de Nietzsche se da el choque entre dos eternidades, el «Él» de Kafka se debate en una lucha entre el pasado y el futuro. Para resolver el conflicto, «Él» debe saltar más allá del campo de batalla, «evadirse de la primera línea y ser ascendido a la posición de árbitro, espectador y juez fuera del juego de la vida, a quien pueda atribuirse el significado del lapso temporal que va desde la vida hasta la muerte, porque "Él" ya no está implicado».[134]* Tal es, según Arendt, la posición del espectador que juzga, situado, como escribe, en «la brecha entre el pasado y el futuro»:

> En esta brecha entre pasado y futuro encontramos nuestro lugar en el tiempo cuando pensamos, es decir, cuando tenemos la suficiente distancia del pasado y del futuro para confiarnos la responsabilidad de descubrir su significado, de asumir el papel de «árbitros» o jueces de los distintos asuntos sin fin de la existencia humana en el mundo [...].

133. Arendt, H., *La vida del espíritu*, pág. 224.
134. *Ibid.*, pág. 226.
* En la n. 3 de «Prefacio: la brecha entre el pasado y el futuro», *Entre el pasado y el futuro*, Hannah Arendt señala que ha modificado la versión inglesa del texto de Kafka porque su enfoque precisaba una traducción más literal, de modo que incluye el original alemán. *(N. de la t.)*

Y, ¿qué es esta «posición de árbitro», cuyo deseo incita a esta ensoñación, sino el asiento de los espectadores pitagóricos, que son «los mejores» porque no participan en la lucha por la fama y los bienes, desinteresados, desprendidos, serenos, atentos sólo al espectáculo? Son ellos quienes pueden descubrir su significado y juzgar la representación.[135]

Esta posición del juicio «entre el pasado y el futuro» es, como señala Arendt, idéntica al portón de Nietzsche que tiene inscrito el nombre «Instante».

¿Por qué el portón se denomina «Instante»? Porque no tiene un propósito más allá de sí mismo, porque conduce sólo a sí mismo. El ser es circular; por lo tanto, nada fuera del instante sirve para *justificarlo*; se *justifica por sí mismo*. Es, para decirlo en terminología kantiana, autónomo, un fin en sí mismo. La afirmación del instante sólo es posible por referencia a él mismo, y no a algo exterior, dado que la conclusión o resultado final de este instante es su propia reaparición. La falta de sentido de la sucesión temporal (y por lo tanto de todo Ser, entendido como sucesión temporal) es la dura verdad que, según Nietzsche, debe afrontarse al soportar con valentía «la carga más pesada». El círculo es el símbolo de lo gratuito y lo fútil; de este modo, si debe afirmarse el instante, sólo contará con su propio apoyo. Éste es el sentido del eterno retorno; por lo que concierne a la afirmación existencial, el instante se basa por completo en sí mismo; no conduce a ninguna parte (ya que sólo conduce de nuevo a sí mismo), ni es la culminación de una secuencia teleológica. ¿Cómo puede redimirse y afirmarse? Para Nietzsche la voluntad —la férrea decisión— de *pensar* este proble-

135. *Ibid.*, págs. 226-227 y pág. 229.

ma es, en sí, su solución. Aquellos que puedan soportar *pensar* este problema en todo su rigor serán los nuevos creadores, los redentores de la decadencia occidental. Arendt busca en todas partes una solución al mismo problema.

Para Nietzsche, y también para Arendt, llegar a dominar el problema del significado depende de la posibilidad de establecer una relación auténtica con el pasado. El problema, tal y como Nietzsche lo concibe, radica en que la incapacidad de acabar con el carácter irreductible del tiempo origina la *venganza*; los males socio-políticos proceden de la frustración ontológica: «Que el tiempo no camine hacia atrás es su secreta rabia. "Lo que fue, fue" — así se llama la piedra que ella no puede remover. Y así ella remueve piedras por rabia y por mal humor, y se venga en aquello que no siente, igual que ella, rabia y mal humor. Así la voluntad, el libertador, se ha convertido en un causante de dolor: y en todo lo que puede sufrir véngase de no poder ella querer hacia atrás. Esto, sí, esto solo es la *venganza* misma: la aversión de la voluntad contra el tiempo y su "fue"».[136] Permitir que la voluntad sienta una «volición creadora» respecto del tiempo liberaría al hombre de la venganza y revolucionaría toda su existencia socio-política:

> Redimir a los que han pasado, y transformar todo «fue» en un «así lo quise» — ¡sólo eso sería para mi redención!
>
> Voluntad — así se llama el libertador y el portador de alegría: ¡esto es lo que yo os he enseñado, amigos míos! Y ahora aprended también esto: la voluntad misma es todavía un prisionero.

136. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, segunda parte: «De la redención», pág. 205.

> El querer hacer libres: pero ¿cómo se llama aquello que mantiene todavía encadenado al libertador?
>
> «Fue»: así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria tribulación de la voluntad. Impotente contra lo que está hecho — *es la voluntad un malvado espectador para todo lo pasado.*
>
> La voluntad no puede querer hacia atrás el que no pueda quebrantar el tiempo ni la voracidad del tiempo — ésa es la más solitaria tribulación de la voluntad.[137]

La preocupación de Arendt no es liberar la voluntad sino la facultad de juzgar, que, según afirma, se produce gracias al ejercicio de la facultad del pensamiento. Pero el problema al que se enfrenta, como Nietzsche, es, desde esta decisiva perspectiva, el mismo: ¿cómo puede «un espectador colérico» del pasado convertirse en un espectador satisfecho? ¿Cómo puede convertirse la tribulación solitaria del espectador en una tribulación feliz? Nietzsche desea que la voluntad se contente con el pasado; Arendt pretende convertir el juicio sobre el pasado en una fuente de placer más que de desplacer. En ambos casos, «una volición creadora» respecto del tiempo debe redimir el pasado.

Se puede decir que Arendt buscó *inicialmente* una solución al problema del «instante» en la naturaleza de la acción y, en cierto sentido, en la voluntad (pues no hay acción sin la voluntad), pero la solución definitiva descansa en el juicio reflexionante o en la meditación que juzga los acontecimientos del pasado. Puede afirmarse que lo mismo vale para Nietzsche, quien también buscó una solución al problema del significado (o del nihilismo, la devaluación de los valores más elevados) en la voluntad, pero su solución última, la

137. *Ibid.*, págs. 204-205 (cursivas mías).

idea del eterno retorno, se aleja de la voluntad. Es precisamente en estos términos como Arendt interpreta el pensamiento de Nietzsche en el capítulo 14 de «La Voluntad». Al referirse al eterno retorno afirma que: «[...] no se trata de una teoría ni de una doctrina, ni siquiera de una hipótesis, sino de un mero experimento de pensamiento. Como tal, y puesto que implica un retorno experimental al antiguo concepto cíclico del tiempo, parece estar en contradicción flagrante con cualquier posible noción de la Voluntad, cuyos proyectos siempre presumen un tiempo rectilíneo y un futuro desconocido y, por tanto, abierto al cambio».[138] De este modo, Arendt sostiene que el experimento de pensamiento del eterno retorno conduce al «repudio de la Voluntad»:

> [...] la impotencia de la Voluntad induce a los hombres a preferir mirar hacia atrás, recordando y pensando, porque, en la mirada retrospectiva, todo lo que es *parece* ser necesario. El rechazo de lo volitivo libera al hombre de una responsabilidad que sería insoportable si nada de lo hecho pudiera deshacerse. En cualquier caso, probablemente la colisión de la Voluntad con el pasado hizo que Nietzsche experimentara con el eterno retorno.[139]

Según Arendt, Nietzsche:

> Se embarcó en una construcción del mundo dado que tuviese sentido, que fuese una morada apropiada para una criatura cuya «fuerza de voluntad [es lo suficientemente grande] como para prescindir del sentido en las cosas [...] como para vivir en un mundo insensato». «Eterno retorno» es el término

138. Arendt, H., *La vida del espíritu*, pág. 399.
139. *Ibid.*, pág. 401.

para este pensamiento redentor final por cuanto proclama la «*Inocencia* de todo Devenir» (*die Unschuld des Werdens*) y con ella su inherente desatino y falta de propósito, su libertad de culpa y de responsabilidad.[140]

El eterno retorno es el medio para enfrentarse a un mundo sin sentido, de reconciliarse con él, de redimirlo al suprimir los conceptos de responsabilidad, intencionalidad, causalidad y voluntad.

Mediante el siguiente argumento Nietzsche llega «al pensamiento de que todo lo que pasa retorna, esto es, una construcción cíclica del tiempo que hace que el Ser se balancee dentro de sí mismo»:*

> Si el movimiento del mundo se marcase una meta, la misma debería ser alcanzada. Pero el hecho esencial es el siguiente: que aquel movimiento no tiene una meta, y toda filosofía o hipótesis científica (por ejemplo, el mecanicismo), en la cual una meta se hace necesaria, es refutada por este hecho fundamental.
>
> Yo persigo una concepción del mundo de acuerdo con este hecho. El devenir debe explicarse sin recurrir a estas intenciones finales: el devenir debe aparecer justificado en todo momento (o bien debe aparecer no valorable; lo que nos lleva a la misma conclusión); *no podemos de ningún modo justificar el presente por un futuro o el pasado con un presente* [...].[141]

140. *Ibid.*, pág. 403.

* Arendt, H., *La vida del espíritu*, pág. 404. *(N. de la t.)*

141. Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, nº 701 (cursivas mías). Véase n. 33 de este «Ensayo interpretativo». Nietzsche parece de nuevo hacerse eco de una idea que ya se encuentra en Kant, quien escribe: «A este respecto siempre resultará extraño que las viejas generaciones parezcan afanarse ímprobamente sólo en pro de las generaciones posteriores [...] [y] que sólo las generaciones postreras deban tener la dicha de habitar esa mansión [terminada]» («Ideas para una historia universal en clave cosmopolita», en *Ideas para una historia universal en clave*

Ahora debe parecer evidente que este planteamiento nietzscheano es decisivo si se quiere apreciar adecuadamente la aproximación de Arendt al problema de la «mirada retrospectiva» del juicio. No se puede dejar de reconocer la relación entre Nietzsche y Arendt al plantear esta cuestión. El filósofo escribe: «El devenir posee [el mismo valor] en todo momento».[142] En otras palabras, ningún instante puede servir para justificar otro instante, ninguno puede ser afirmado por referencia a otros; el instante debe ser autorredentor. Del pasaje citado, Arendt concluye que «esta última palabra es con toda claridad un repudio de la Voluntad y del yo volente», pues ambos presuponen los obsoletos conceptos de causalidad, intención, meta, etc.[143]

Nietzsche persigue un modo de eternizar el instante («[...] el placer quiere eternidad de *todas* las cosas, *¡quiere profunda, profunda eternidad!*»).[144] Arendt busca una manera de inmortalizar el instante mediante un acto del juicio retrospectivo. En ambos casos el intento coincide: salvar el instante del asalto transitorio del tiempo. El «juzgar» es capaz de desempeñar esta función gracias a su esencial *particularismo*: el hecho de que se dirige a lo *particular* sin que éste sea reducido de alguna manera a los universales o las generalidades, o engullido por los mismos. Lo particular tiene una dignidad que le es propia, y que ningún universal o generalidad pueden arrebatarle.

---

cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia, tercer principio, pág. 8; también citado por Arendt en «El concepto de historia: antiguo y moderno», *Entre el pasado y el futuro*, pág. 93).

142. Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, nº 702.

143. Arendt, H., *La vida del espíritu*, pág. 404.

144. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, cuarta parte: «La canción del noctámbulo», sección 11, pág. 429.

Hegel tenía razón al afirmar que la filosofía, como la lechuza de Minerva, alza su vuelo sólo al caer el día, al atardecer. Esto mismo no sirve para lo bello o para cualquier acto en sí mismo. Lo bello es, en terminología kantiana, un fin en sí porque contiene en sí mismo todos sus posibles significados, sin referencia a otros, sin vínculos con otras cosas bellas. En Kant se da tal contradicción: el progreso infinito es la ley de la especie humana y, al mismo tiempo, la dignidad del hombre exige que él (cada uno de nosotros) sea visto en su particularidad y, como tal, como reflejo de la humanidad en general; pero sin comparación alguna y con independencia del tiempo.[145]

Si se considera desde la perspectiva nietzscheana, es manifiesto que, para Arendt, juzgar no es simplemente una capacidad de los seres políticos (si bien fue esto lo que en un principio la impulsó a reflexionar sobre la facultad de juzgar). En realidad su función deviene ontológica (tal es la idea que subyace bajo la «ruptura» entre lo que he denominado la primera teoría —«política»— del juicio y la segunda —«contemplativa»—). Dicho de otro modo: el juicio tiene la función de enraizar al hombre en un mundo que, de no ser así, carecería de sentido y de realidad existencial; un mundo que no sería juzgado ni tendría valor humano para nosotros.

El paralelismo con Nietzsche —en concreto el hecho de que una confrontación con el problema de la voluntad lo forzó a repudiarla en favor de una afirmación del eterno retorno, de una reconciliación (extraña a la voluntad) con todo lo que es, fue y será (de nuevo)— ayuda a esclarecer el sentido de las frases finales del último escrito de Arendt —«La Voluntad»— (que de lo contrario parecerían bastante des-

145. «Conferencias sobre Kant», pág. 142.

concertantes). Tras referirse al descubrimiento de la *natalidad* humana por parte de Agustín de Hipona, «el hecho de que los seres humanos, los nuevos hombres, aparecen una y otra vez en el mundo en virtud de su nacimiento», Arendt observa que el razonamiento agustiniano

> [...] parece no decirnos más que estamos *condenados* a ser libres por el hecho de haber nacido, sin importar si nos gusta la libertad o si abominamos de su arbitrariedad, si nos «complace» o si preferimos escapar a su espantosa responsabilidad adoptando alguna suerte de fatalismo. Este *impasse*, si es tal, sólo puede ser solucionado o deshecho apelando a otra facultad espiritual, tan misteriosa como la facultad de comenzar: la facultad del juicio; un análisis de la misma, como mínimo, podría decirnos qué está en juego en nuestros placeres y displaceres.[146]

Este pasaje explica por qué su análisis del juicio no podía contentarse con ser una mera exposición teórica de una capacidad humana esencial, sino que más bien debía descubrir la salida de un «*impasse*». El problema que trataba de resolver puede formularse del siguiente modo: cómo se puede estar «complacido» de la libertad humana, cómo soportar «su espantosa responsabilidad», y cómo evitar el fatalismo (camino elegido por Nietzsche). Todo el pasaje evoca inconfundiblemente el relato en que Nietzsche describe «la carga más pesada» (se lee como una suerte de glosa del mismo). Si mis conjeturas no son una mera fantasía, esta convergencia no es en absoluto fortuita, pues el camino teórico que condujo a Arendt a considerar la facultad de juzgar discurre paralelo al que llevó a Nietzsche a enunciar el eterno

146. Arendt, H., *La vida del espíritu*, pág. 451.

retorno. *¿De que otro modo* se podría explicar que Arendt plantee el juicio como la salida del *impasse* —en particular, el *impasse* de la voluntad— o como la solución al problema de la afirmación de la libertad humana? ¿Por qué debería ser *ésta* la manera de introducir el análisis del juicio? ¿Por qué debería concebirse el «juzgar» como la única salida posible a *este impasse*? ¿Por qué debe contemplarse el *juicio* como una posible liberación de tal *impasse*? Ante estas cuestiones, parece justo plantear lo siguiente: ¿qué otra lectura puede hacerse del párrafo final del último escrito de Arendt si se le quiere dotar de sentido? El juicio es lo que impide que las fuerzas antagónicas del pasado y del futuro nos aplasten mientras permanecemos en «este portón, Instante».

Si se atiende a la dirección temporal de cada una de las tres facultades mentales, puede comprenderse por qué Arendt consideró el juicio, orientado hacia el pasado, como la única salida del *impasse*. El mundo en que habitamos ofrece muy pocas perspectivas de acción auténtica y, por lo tanto, de libertad. Y el futuro es probablemente incluso menos prometedor: «Resulta fácilmente concebible que la Época Moderna —que comenzó con una explosión de actividad humana tan prometedora sin precedentes— acabe en la pasividad más mortal y estéril de todas las conocidas por la historia».[147]

Así, existe sólo la remotísima posibilidad de derivar de la acción en el presente una idea de significado. (En estas circunstancias —en un mundo donde la posibilidad de actuar políticamente está más o menos extinguida— el juicio se convierte en una suerte de acción vicaria, un modo de recuperar nuestra ciudadanía en ausencia de un auténtico ámbito público.) No hay razón alguna para esperar que la dota-

147. Arendt, H., *La condición humana*, pág. 346.

ción de sentido quede garantizada por los proyectos de la voluntad o por la proyección de nuestra voluntad en el futuro (de ahí el *impasse* respecto de la voluntad). Queda la facultad de juzgar, que por lo menos puede descubrir los acontecimientos pasados que redimen la existencia humana. (En cuanto al pensamiento, según Arendt, es la facultad mental mediante la cual nos retiramos del mundo de las apariencias; por consiguiente, no puede ser una fuente de significado para ese mundo. El pensamiento, en la medida en que retorna al mundo de las apariencias para reflexionar sobre lo particular que éste encierra, se convierte en juicio.) Podemos mantenernos en el presente y tener esperanza en el futuro sólo si reflexionamos sobre el carácter milagroso de la libertad humana, ejemplificado por los momentos particulares del pasado. Sin la posibilidad del juicio retrospectivo, podríamos ceder al sentimiento de que el presente carece de sentido y sucumbir a la desesperación frente al futuro. Sólo el juicio asegura el significado de modo satisfactorio y por ello permite, potencialmente, *afirmar* nuestra condición.

El estudio de las «historias» [*stories*] del pasado nos enseña que siempre es posible un nuevo comienzo; así la esperanza está latente en la naturaleza misma de la acción humana. Todas las historias tienen un comienzo y un fin, pero el fin nunca es definitivo, pues el fin de una historia [*story*] marca el comienzo de otra.[148] Si se nos obligara a pronunciar un veredicto definitivo sobre la historia [*history*] (considerada como un todo), podríamos caer en la tentación de remitirnos al pesimismo de Kant. (Fue precisamente ese pesimismo, combinado con su convicción de que la historia humana debe constituir una única historia, lo que le llevó a enunciar la

148. Véase «Comprensión y política», *De la historia a la acción*, págs. 41-42.

idea reguladora del progreso histórico, a guiar nuestra reflexión como un juicio teleológico, para poder meditar sobre la historia sin desesperación.) Pero como sea que el «juzgar» se limita siempre a los episodios particulares y a las singularidades, a las historias [*stories*] que nos inspiran y a los casos que se convierten en ejemplares, la reflexión histórica seguirá siendo edificante para aquellos que no pierdan la esperanza.

Hemos sostenido que el «juzgar» procura la afirmación de nuestra condición en el mundo al permitirnos extraer placer de la reflexión sobre el pasado. Pero el propósito no es realmente justificar el mundo sino «confirmar» nuestro lugar en el mismo, es decir, entrar en contacto con la realidad de nuestro mundo o, acaso, justificar esta realidad afirmando nuestra relación con ella. Este planteamiento lo sugiere una frase que se repite con frecuencia en las conferencias inéditas de Arendt, aquella de Agustín de Hipona que reza: *Amo: Volo ut sis* («amar es, en efecto, decir "quiero que seas"»). Por «la pura arbitrariedad del ser», porque «no nos hemos hecho a nosotros mismos», «necesitamos ser confirmados. Somos extranjeros y necesitamos ser acogidos». Es al juzgar cuando «confirmamos el mundo y a nosotros mismos»; con las facultades que nos han sido dadas, «hacemos del mundo nuestro hogar».[149] Elegir la compañía del juicio compartido asegura una historicidad que, de otro modo, sería muy tenue.

149. Seminario impartido por Arendt en Chicago, «Kant's Political Philosophy», otoño 1964 (Hannah Arendt Papers, Library of Congress, container 41, págs. 032288, 032295). Cita la misma frase en «Basic Moral Propositions» (container 41, pág. 024560), donde se relaciona con *dilectores mundi*: «El amor del mundo constituye el mundo para mí, me pone en armonía con él», en el sentido de que determina «a quién y a qué pertenezco». Véanse *La vida del espíritu*, págs. 336-337, 378, y también su análisis del amor en los capítulos 10-12 de «La Voluntad».

En estas especulaciones a modo de conclusión no he tratado de imponer un curso necesario a las reflexiones arendtianas sobre el «juzgar». Mi propósito ha sido simplemente delimitar el ámbito en el que se mueven. Ese ámbito especulativo está demarcado por las meditaciones agustinianas sobre la temporalidad en el Libro XI de las *Confesiones* y por la visión nietzscheana del eterno retorno. A lo largo de su obra Arendt procede siguiendo los pasos no sólo de Kant sino también de Agustín de Hipona y de Nietzsche; una y otra vez extrae de ellos sus problemáticas. En el presente contexto, la cuestión que plantean es para ella la siguiente: ¿puede ser el mundo una morada apropiada para el hombre, y en qué sentido, dado que el hombre es un ser esencialmente temporal que viene de un pasado desconocido y parte hacia un futuro asimismo indeterminado?[150] Combinando la apreciación agustiniana de la fragilidad de las instituciones y de las relaciones de este mundo con la confianza nietzscheana en el poder transfigurador de la acción humana, Arendt afronta la cuestión fundamental de la temporalidad: ¿bajo qué condiciones podemos decir «sí» al tiempo?[151] Tal y

150. Véase Agustín de Hipona, *Confesiones*, XI, 14: De las tres divisiones del tiempo, «de esos dos tiempos, pasado y futuro, ¿cómo pueden existir si el pasado ya no es y el futuro no existe todavía? En cuanto al presente, si siempre fuera presente y no se convirtiera en pasado, ya no sería tiempo, sino eternidad. Luego, si el presente para ser tiempo es preciso que deje de ser presente y se convierta en pasado, ¿cómo decimos que el presente existe si su razón de ser estriba en dejar de ser? No podemos, pues, decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser». Véase asimismo la meditación sobre la mortalidad en *Confesiones*, IV, 4, Madrid, Alianza, 1990 [1997].

151. «Aquel emperador tuvo siempre presente el carácter transitorio de todas las cosas, no dándoles demasiada importancia y permaneciendo tranquilo en medio de ellas. A mí, por el contrario, me parece que todo ha tenido demasiado valor para poder ser tan fugaz: yo busco una eternidad para cada cosa: ¿Pueden verterse en el mar los vinos y los bálsamos más preciosos? Me consuelo pensando

como lo plantean Agustín de Hipona y Nietzsche, el problema —presente en toda la obra filosófica de Arendt— es cómo dominar la temporalidad, cómo consolidar y estabilizar la existencia mortal, haciéndola menos efímera, ontológicamente menos insegura. Si el ser de la política es efectivamente la apariencia (que, después de todo, es la premisa fundamental de la filosofía política arendtiana),[152] es necesario un espacio público de juicio para hacer más duradero el mundo de las apariencias; para confirmar, por así decirlo, su ser. El juicio, o el poder redentor de la memoria, ayuda a preservar lo que de otro modo sería devorado por el tiempo; permite soportar lo que es esencialmente perecedero.[153] En otras palabras, la función última del juicio es reconciliar el tiempo y el ser en el mundo.

Sin duda, mis hipótesis plantean más preguntas de las que responden. Es posible que aunque me hayan sido inspiradas por las «Conferencias sobre Kant», quizás haya vagabundeado más de lo requerido. Mi único propósito ha sido señalar el alcance de la teorización arendtiana. Parte de ese alcance lo sugieren los temas y preocupaciones que se encuentran en la hermenéutica de su amigo Walter Benjamin, y es al confrontar el pensamiento de Arendt con las «Tesis de filosofía de la historia» de Benjamin que se puede, en definitiva, esperar comprender su intención profunda. Pues

---

que todo lo que ha sido es eterno y que el mar lo echa a la orilla», Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, nº 1.058.

152. Arendt, H., *La condición humana*, págs. 221-222.

153. Véase el ensayo de Arendt «La crisis en la cultura: su significado político y social», *Entre el pasado y el futuro*, págs. 230-231. El interés de Arendt por la «indestructibilidad» se remonta a su primer libro sobre el concepto de amor en Agustín de Hipona, publicado en 1929. Su obra sobre el «juzgar» habría cerrado así un ciclo de reflexión iniciado en el debut de su carrera filosófica.

también Benjamin buscaba una relación redentora con el pasado, y el espectador que juzga arendtiano es el homólogo del *flâneur* de Benjamin,* ese hombre que se pasea por el pasado, recolectando instantes en la feliz o melancólica retrospección, coleccionando al «re-colectar»: entre las ruinas del presente, busca fragmentos que salvaguarden el pasado.[154] En Benjamin esto implica asumir el papel del ángel de la historia, que, como dice Scholem, es «una figura básicamente melancólica, destruida por la inmanencia de la historia».[155] Temas éstos que convergen en la tercera tesis de Benjamin sobre la filosofía de la historia:

* Sobre la figura del *flâneur* en W. Benjamin, véanse «El "flâneur"» y «Sobre algunos temas en Baudelaire», ambos en *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Madrid, Taurus, 1972 [1998], págs. 49-83 y 121-170. *(N. de la t.)*

154. Véase W. Benjamin, «Theses on the Philosophy of History», en *Illuminations*, Arendt, H. (comp.), Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1968, págs. 255-266 (trad. cast.: «Tesis de filosofía de la historia», en *Angelus novus*, Barcelona, Edhasa, 1971, págs. 77-89). La idea de nuestra relación fragmentaria con el pasado se expresa mediante el concepto de *Jetztzeit*, analizado por Benjamin en muchas de sus tesis. Así, en la XIV, describe cómo Robespierre revivió la antigua Roma haciéndola brotar del *continuum* homogéneo de la historia. La Revolución francesa «repetía a la antigua Roma tal como la moda a veces resucita una vestimenta de otros tiempos» (pág. 86). Para el comentario de Arendt a este aspecto del pensamiento de Benjamin, véase su introducción a *Illuminations*, págs. 38-39 y 50-51. [La edición castellana de *Iluminaciones* no recoge este texto que sí puede encontrarse en Arendt, H., «Walter Benjamin 1892-1940», en *Hombres en tiempos de oscuridad*, págs. 139-191, en especial págs. 150-151, 160-162 y 183-185. (*N. de la t.*)]

155. Scholem, G., *On Jews and Judaism in Crisis*, Nueva York, Schocken, 1976, págs. 234-235. Sobre el comentario de Arendt a la novena tesis de filosofía de la historia, véase «Walter Benjamin 1892-1940», *op. cit.*, pág. 151. Es imposible explorar aquí las numerosas afinidades entre Arendt y Benjamin. Destaquemos simplemente que Arendt, cuando cita la frase de Catón sobre el historiador que se sitúa del lado de la causa vencida, está en profundo acuerdo con el espíritu de la séptima tesis de Benjamin. Véase Adorno, *Minima Moralia*, nº 98, Madrid, Taurus, 1987, págs. 150-152.

> El cronista que numera los acontecimientos sin distinguir entre los pequeños y los grandes tiene en cuenta la verdad de que nada de lo que se ha verificado está perdido para la historia. Por cierto, sólo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado. Esto quiere decir que sólo para la humanidad redimida es citable el pasado en cada uno de sus momentos. Cada uno de sus instantes vividos se convierte en una *citation à l'ordre du jour*; este día es precisamente el día del Juicio Final.[156]

Esta actitud frente al pasado se recoge con más claridad en el comentario que ofrece Benjamin de una de las parábolas de Kafka:

> [...] la verdadera medida de la vida es el recuerdo. Atraviesa la vida, retrospectivamente, como un relámpago. Con tanta rapidez como se vuelve a hojear un par de páginas, llega el recuerdo desde la aldea más próxima al lugar en el que el caballero tomó su resolución. Que aquel para el cual, como para los antiguos, se haya la vida transformado en texto, lea dicho texto hacia atrás. Sólo así se encontrará consigo mismo, y sólo así —huyendo del presente— podrá entenderlo.[157]

156. Benjamin, W., «Tesis de filosofía de la historia», *Angelus novus*, pág. 78.
157. Benjamin, W., «Conversations with Brecht», en Bloch, E. y otros., *Aesthetics and Politics*, Londres, New Left Books, 1977, pág. 91 (trad. cast.: «Conversaciones con Brecht», en *Tentativas sobre Brecht. Iluminaciones III*, Madrid, Taurus, 1975 [1998], pág. 143). La historia de Kafka, de la que Benjamin ofrece su exégesis, es *La aldea más próxima*.